This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

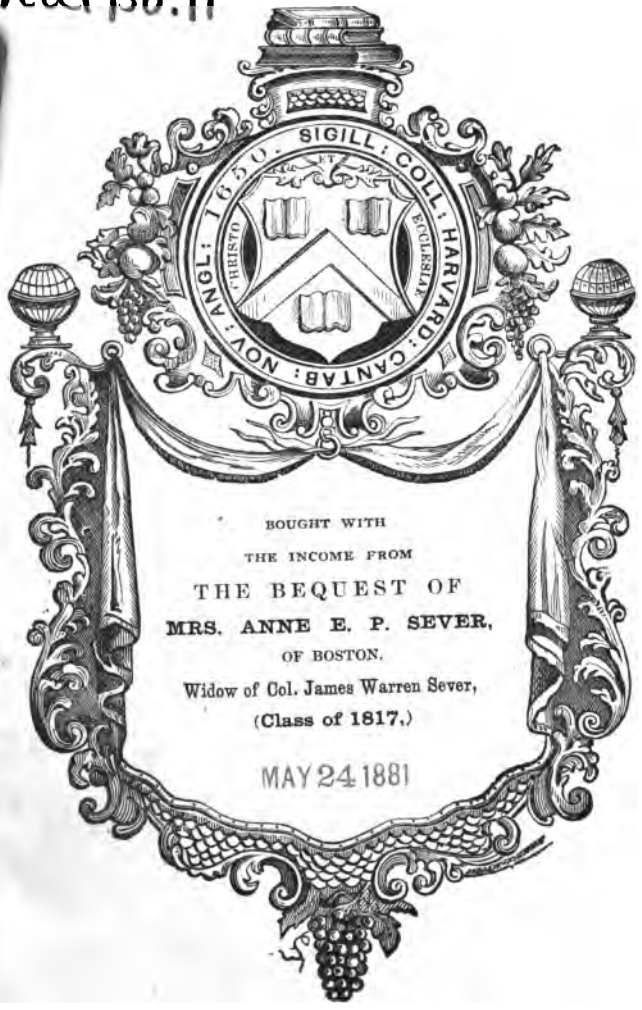
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil 1750.11



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
MRS. ANNE E. P. SEVER,
OF BOSTON,
Widow of Col. James Warren Sever,
(Class of 1817,)

MAY 24 1881

Geſchichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Zweiter Band.

Geſchichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Studien

zur

Philoſophie der Geſchichte.

Von

Julian Schmidt.

Zweiter Band.

Zweite Auflage.

Ἐγγύθι, πάρα δ' ἔασι.

Leipzig,

Friedr. Ludw. Herbig.

1850.

III.1085
Phil1750.11

MAY 24 1881

Space ferried.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweites Buch. Das Zeitalter der Revolution.

Einleitung 3

Erster Abschnitt. Die Aufklärung 5

1. Die Idee der Humanität und die positive Sittlichkeit 5
2. Die Selbstkritik der Aufklärung. Lessing 23
3. Die Revolution 37
   - Der absolute Staat 37
   - Die Theorie des Staats. Hobbes. Montesquieu. Rousseau 64
4. Deutschland und die Revolution 82
   - Herder's Ideen 104

Zweiter Abschnitt. Der subjective Idealismus 117

1. Die kritische Philosophie 117
   - Kant 121
   - Fichte's Bestimmung des Menschen 172
   - Jacobi's Glaubensphilosophie 192
2. Die Reaction des Gefühls 213
   - Stilling 214
   - Lavater und die schönen Seelen 226
   - Stollberg. Claudius. Haman 242
3. Die Sturm- und Drangperiode der deutschen Poesie 247

Seite

4. Der poetiſche Idealismus und die Reſignation 281
Fauſt 301

Dritter Abſchnitt. Die doctrinäre Romantik. 319

1. Die claſſiſche Poeſie 324
2. Die romantiſche Ironie 364
3. Die Romantik als Religion 436

Zweites Buch.

Das Zeitalter der Revolution.

Nihil amplius nostri est; quod nostrum dicimus, actis est; ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur; ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus.

Einleitung.

Wir haben gesehn, wie die Religion des Mittelalters ihre Dialektik an sich selber ausübte. In allen Formen haben wir sie verfolgt, von dem düstern Fanatismus und der wahnsinnigen Entzückung bis zur Tändelei mit gedankenlosen Illusionen. Ihre fieberhafte Anstrengung, durch innere Wiedergeburt ihr Recht wiederzugewinnen, hatte sie aus ihrem eigentlichen Kreise gerissen und in sich selbst unsicher gemacht. Wenn nun die von ihrem Geiste befruchtete Wirklichkeit sich umsah, und das noch bleibende Jenseits betrachtete, das sie noch nicht in sich eingesogen hatte, so fand sie wenig Inhalt in demselben. Der Idealismus warf sich nun auf einen neuen Gegenstand, da Gott in der Ferne des Himmels aus dem Kreise des wirklichen Bewußtseins entrückt war. Wir haben einen Götzendienst des Staats, einen Götzendienst der aufgeklärten Humanität, einen Götzendienst der schönen Subjectivität. Alle diese Tendenzen haben ein Recht in sich, und auch ein Recht gegen den abstracten Dienst des reinen Geistes, aber weil sie selber eine einzelne Seite des Lebens als das Absolute fixiren, arten sie wieder in die Unfreiheit einer festen Idee aus. Indem ferner ihre wesentliche Aufgabe kritisch ist gegen den Glauben und die Sitte der Zeit, bleibt ihnen selber nur die abstracte Form ohne Inhalt: der reine Staat, die reine Einsicht, die reine Poesie, und dieser innere Widerspruch, für das Höchste gelten zu wollen, und inhaltlos zu sein, ist ihre Dialektik, die sie in sich selber widerlegt, und über sich hinaustreibt.

Es ist zunächst die Objectivität des praktischen Geistes, welche, als fest gegründet auf natürlichem Boden, von einem weitern, übernatürlichen nichts wissen will. Dieser Glaube, in sich das Absolute zu haben, führt den Staat zu derselben Abstraction, welcher er zu

entfliehn strebte. Er wird zu einer Religion, die ihre Märtyrer, Heiligen und Opfer hat, bis sie sich endlich in der Revolution erschöpft. Die beiden Seiten des praktischen Geistes, die Legitimität des abstracten Rechts, und die unmittelbare Leidenschaft des wirklichen Willens, entzweien sich und reiben einander auf.

Die zweite Macht, die sich aus dem Objectiven windet, ist das Denken. Bisher nur in den Schranken der religiösen Form entwickelt und durch sie gestaltet, betrachtet es nun den gewonnenen Inhalt als seinen eignen, und bildet daraus eine neue übersinnliche Welt. So haben wir die seltsame Erscheinung, das im Bewußtsein Vorgefundne, das zum großen Theil durch die Religion gegeben und geformt war, einmal als freies Eigenthum des subjectiven Geistes aufgefaßt, und dann doch wieder in der ganzen Fülle seiner Abstractionen der lebendigen Macht der Subjectivität entzogen zu sehn. Dies ist der Widerspruch in der sogenannten Aufklärung.

Wenn hier der Geist in der Kategorie des Allgemeinen stehn blieb, indem er an dem geistigen Inhalt nicht seine particuläre, sondern die menschliche, die geistige Natur überhaupt zu haben glaubte, so ist es endlich die reine, abstracte Subjectivität der Empfindung, die mit ihren concreten Bestimmungen sich des Allgemeinen überhaupt entschlägt. Die in sich vollendete und abgeschlossene Subjectivität der Empfindung ist die Poesie, welche wir als zweite Offenbarung der Religion kennen gelernt haben. Daß diese sich von der Religion loszureißen den Muth faßt, ist nur daraus erklärlich, daß auch in ihr die Kraft des Dualismus lebt, und daß sie, obgleich nur an den Vorstellungen der Religion zehrend, doch die Religion an sich als eine fremde weiß, und sie so in ihrer reinen Form von sich fern hält oder sich gegen sie empört.

Wie die Empörung dieser geistigen Mächte gegen ihre Substanz in den letzten Formen zu einer absoluten Verzweiflung des Geistes an sich selbst und so zur Rückkehr in die nur scheinbar gebrochne Objectivität führen mußte, wird der Verlauf der Darstellung ergeben.

Erſter Abſchnitt.

Die Aufklärung.

1. Die Idee der Humanität und die poſitive Sittlichkeit.

Die Aufklärung, ſagt Kant, iſt das Heraustreten des Menſchen aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit. In ſeiner Unmündigkeit wird der Geiſt von den Mächten der Natur beſtimmt und gebunden. Die Aufklärung überwindet die Natur durch den Begriff.

Andrerſeits iſt die materielle Baſis des Begriffs nichts anders als die Natur, wie ſie dem Geiſt erſcheint. Der Geiſt aber erfährt Nichts, als wofür er empfänglich iſt, durch ſeine Natur oder durch frühere Bildung. Der Kampf des Begriffs gegen die Natur iſt ein bedingter.

In dem Rauſch der Befreiung überſchreitet die Subjectivität ihren Kreis, ſie macht den vorhandenen Beſitz des Begriffenen zum abſoluten Maaßſtab, und hat nicht die Energie, dieſen Maaßſtab ſelber zu unterſuchen, und auch in ihm das Empfangene und Traditionelle zu erkennen. Der Inſtinct eines anerzogenen Verſtandes genügt nicht, das Recht des Wirklichen zu widerlegen. Dieſe Selbſtgenügſamkeit dauert nur ſolange, bis der Ernſt des Lebens mit ſeinen Schlägen den geſunden Menſchenverſtand überraſcht. Wenn das Unbegreifliche, das Unmögliche ſich handgreiflich bethätigt, dann verſinkt der geſunde Menſchenverſtand in dieſes dumpfe Anſtarren, das in dem überraſchenden Gefühl ſeiner Ohnmacht nicht weiß, wohin es ſich wenden ſoll.

Die Entwickelung des Protestantismus, dessen Bedeutung in der Emancipation der Subjectivität von den geheiligten Formen des Geistes lag, mußte dahin führen, daß der Geist die Objectivität als seinen eignen Inhalt zurücknahm. Wenn früher Recht und Sitte nur als das Gebot der Schrift oder als urkundlich in Privilegien beglaubigt, gewußt wurde, sollte jetzt ihr Inhalt ein gegenwärtiger sein und sich dem Geist erweisen. Das war das Positive der Aufklärung.

Aber zu dieser Construction hatte der Verstand Nichts als seine Kategorien. Von der Einheit des Gedankens mit seinem Inhalt unmittelbar überzeugt, betrachtete die Metaphysik diese endlichen Bestimmungen des Verstandes als die Grundbestimmungen des Seienden. Die Dinge wurden fertig aus der Vorstellung genommen: Gott, die Welt, die Seele u. s. w., und dann ihr Verhältniß zu den ebenfalls fertigen Kategorien in der Form des Urtheils bestimmt: jedes Ding ist oder ist nicht, ist endlich oder unendlich, einfach oder zusammengesetzt u. s. w. So blieb man einerseits bei der gegebnen Vorstellung stehn, andrerseits hielt man auch diese nicht in ihrer Fülle fest, sondern beschränkte sie im Urtheil auf die Abstraction eines einseitigen Prädicats. Dieser Dogmatismus verletzte ebensowohl den Begriff als die Vorstellung, weil er, anstatt sich in's Concrete zu vertiefen, sich mit einer einzelnen Bestimmtheit begnügte, die in ihrem Zusammenhang sehr bedeutend, in ihrer Trennung unwahr und sinnlos wurde. So wenn man die Seele zu einem abstract Einfachen machte, und damit den Inhalt, den Widerspruch, die Veränderung, die Geschichte, mithin das Leben von ihr ausschloß, wenn man die Welt als die vollkommenste construirte, und ihr mit der Unruhe des Bedürfnisses auch die Bewegung nahm, wenn man dem allerrealsten Wesen mit der Grenze und Form zugleich die Bestimmtheit, also die Qualität und damit auch das Dasein entzog. Im Gegentheil liegt das Wesen der endlichen Bestimmungen nur darin, in einander überzugehn, während der Dogmatismus der Abstraction an seinem Entweder-Oder klebt, und die Gegensätze fixirt, die in ihrer isolirten Stellung leer und sinnlos sind.

Wenn dieser metaphysische Dogmatismus seinen innern Widerspruch erkannte, so mußte er nothwendig zu dem Resultat kommen, daß das Absolute, oder das Wirkliche in höherm Sinn, als unfähig, endlichen Bestimmungen zu verfallen, auch überhaupt unfähig sei,

begriffen und bestimmt zu werden. Was wir also Bestimmtes von dem höchsten Wesen wissen, wird, aus welcher Quelle es sich auch herleiten möge, als endliches, dem Absoluten unangemessenes Prädicat vom menschlichen Bewußtsein wieder zurückgenommen, und als menschliche, unheilige Erdichtung vom Wesen Gottes ausgeschlossen. Zuerst die sinnlichen Bestimmungen der Leidenschaft, der Liebe u. dgl., dann aber auch die sittlichen Prädicate, weil in jedem sittlichen Verhältniß eine Beziehung auf Endliches, also eine Beschränkung liegt. Das absolute Wesen kann nicht einmal gerecht sein, denn Gerechtigkeit setzt Gleiche voraus. Das Subject aber, dieses caput mortuum der Vorstellung, bleibt, und zwar, da es bestimmungslos geworden ist, als ein Jenseitiges und Unbegreifliches, das zu dem menschlichen Bewußtsein in keiner Beziehung stehn. Ein Wesen, dessen Erscheinung sich uns aufdrängt, dessen Sein aber unserer Erkenntniß absolut fremd und entgegengesetzt ist, ist ein Gespenst, und da diese Fremdheit von allem wahrhaft Seienden ausgesagt wird, so ist das Bewußtsein überhaupt in einer Gespensterwelt verloren.

Indem die Aufklärung gegen den positiven Glauben zu streiten wähnt, hat sie es nur mit sich selbst, mit ihren eignen Kategorien zu thun, und der Glaube wird überrascht, aber nicht überzeugt. Dennoch ist sie auf ihn nicht ohne Einfluß. Indem ihm der Gedankeninhalt geraubt wird, ist er auf das Gefühl eingeschränkt, der concrete Gott, zu dem man früher gebetet, der Dreieinige, der sich als Mensch offenbarte, der am Kreuze litt und starb, und zu der Hölle herabstieg, um den Tod zu besiegen, verwandelt sich in ein unbestimmtes höchstes Wesen. Der Glaube ist nicht mehr positive, unendliche Gewißheit, sondern unbestimmte, erfüllungslose Beziehung auf ein jenseitiges Absolute, der Eigensinn des Gemüths, das sich den harten Anforderungen des Verstandes nicht fügen will. Das Bewußtsein hat ihm den geistigen Inhalt entzogen, und so ist ihm dieser nur in der Sehnsucht gegenwärtig, als ein Bedürfniß, das auf irgend eine, ihm absolut unverständliche Weise, sich befriedigen müsse. So ist er seinem Inhalt nach mit der Aufklärung Eins geworden. Der Glaube wie das Wissen begnügen sich damit, zu sagen, es ist ein Gott, eine Unsterblichkeit, eine Belohnung des Guten und des Bösen. Sowie der jenseitige Gott in seiner Leerheit als das Feste gilt, so wird andrerseits die Mannigfaltigkeit dieser Welt in ihrer geistlosen Vereinzelung gelassen. Der Glaube, in der übermenschlichen Unbegreiflichkeit Gottes

die höchste Gewißheit eines höhern Wesens, die reine Religion zu haben, ist also eigentlich der Aberglaube an diese Welt und ihren unendlichen Atomismus.

Es ist aber gerade in dieser Abstraction des Einen, qualitätlosen höchsten Wesens, welches selbst den Inhalt des sittlichen Geistes verschmäht, daß der Begriff des Absoluten sich vollendet. Wenn das Christenthum lehrt, Gott ist ein Geist, so ist der Geist noch das Menschliche, aber wie es im Menschen dem concret Menschlichen, als absolute Einheit entgegengesetzt ist: das reine Ich ohne Geschlecht, ohne Leidenschaft, ohne Gefühl, ohne Herz, ohne Bewegung, also endlich auch ohne Verstand! Die aufgeklärte Religion ist eine wesentliche Entwickelungsstufe der Religion des Geistes.

Der ganze Glaubensinhalt der natürlichen Religion war in der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zusammengedrängt, in der unbestimmten Fassung dieser Dogmen hielt man sich die Widersprüche fern, und hatte darin doch das Wesentliche der christlichen Hoffnung. Die natürliche Religion — deren vorzüglichstes Bild Diderot übrigens in der Chinesischen findet — soll die beste sein, denn sie sei allen Menschen eingepflanzt, und alle Menschen können sie erfüllen, sie könne nur Gutes thun, und nie Böses. Wenn der beschwerliche Ballast des Positiven aus allen bestimmten Religionen verbannt sein werde, so werde sie endlich alle Menschen zu ihren Füßen versammeln, dann werden sie nur Eine Gesellschaft bilden, und diese bizarren Gesetze verbannen, die nur erfunden zu sein scheinen, um sie boshaft und schuldig zu machen.

Die Aufklärung ist ihrem Wesen wie ihrer Erscheinung nach negativ, sie ist nur, insofern sie den Inhalt des Glaubens verneint. Selber eine Abstraction der ungefähren Masse des fertigen Denkens, wendet sie sich gegen den Inhalt, der außerhalb ihrer Gesetze steht, und verwirft ihn als ein Gewebe von Irrthum und Betrug. Sie verbreitet sich unmerklich, nicht allein in den Gegnern der Religion, sie inficirt auch die Vertheidiger derselben. Sie ist wie die Atmosphäre, in der alles Lebendige zu athmen gezwungen ist, selbst was sich gegen sie empört, spricht ihre Sprache und kämpft mit ihren Waffen. Indem sich der Glaube vertheidigt, indem er die Logik, die Naturwissenschaft und die historische Kritik zu Hülfe ruft, ist er aus seiner Unmittelbarkeit herausgetreten, mit sich selber in Widerspruch,

und der Macht verfallen, die er bekämpft. So wird ihre Herrſchaft durch jeden Widerſtand weiter ausgedehnt.

Als bloß negative Beziehung iſt die Aufklärung beſtimmungslos in ſich ſelbſt und unfrei, denn ſie wird durch den Inhalt ihres Gegenſatzes und deſſen Metamorphoſen bedingt.

Beide Gegenſätze ſind in der Illuſion; der Glaube, indem die Aufklärung ihm die Conſequenzen ſeines Weſens vorzeigt, an die er nicht gedacht, wirft ihr ſophiſtiſche Verdrehungen vor, die Aufklärung meint den Glauben zu faſſen, indem ſie nur dasjenige erkennt und kritiſirt, was ſie ſelbſt aus ihm macht: der Glaube iſt nicht Glaube mehr, wenn er ſich auf Conſequenzen einläßt.

Die proteſtantiſche Exegeſe und Kirchenhiſtorie hatte Vieles in den dogmatiſchen und hiſtoriſchen Beſtimmungen des Chriſtenthums als unhaltbar an den Tag gelegt, was man ihnen ohne Weiteres hatte gelten laſſen. Indem die Reſultate des modernen Bewußtſeins in die alten Zeiten des Chriſtenthums hineingelegt wurden, führte das auf neue Geſichtspunkte, die um ſo mehr befremden mußten, da man ſich ſeinem Gegenſtand mit Liebe hingab, und ihn nicht, wie in Frankreich, von vornherein als ungereimt und unverträglich mit dem Bewußtſein der Gegenwart bei Seite warf. Man war wenigſtens genöthigt, ſich mit dem Detail der Sache, auf die es ankam, bekannt zu machen.

Allein der geſunde Menſchenverſtand verlangt in der Wahrheit die baare Münze, die er zu ſeinen täglichen Bedürfniſſen ausgeben könne. Dieſer praktiſche Geſichtspunkt beſtimmt die Fragen an die Schrift, an die Natur, an die Geſchichte und die Erfahrung der Einzelnen. Aber die Richtigkeit der Frage bedingt auch die Richtigkeit der Antwort. Die Wiſſenſchaft wurde eine Wirthſchaftsſache, und ihr populäres Weſen verbreitete die Scheu vor jeder Anſtrengung ſo allgemein, daß es am Ende zum Weſen der Bildung gehörte, es mit den Dingen nicht zu genau zu nehmen.

„Die Philoſophie hatte ſich durch das oft Dunkle und Unnützſcheinende ihres Inhalts der Menge ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte zur Ueberzeugung, daß ihm wohl die Natur ſoviel guten und geraden Sinn zur Ausſtattung gegönnt habe, als er ungefähr bedürfe, ſich von den Gegenſtänden einen ſo deutlichen Begriff zu machen, daß er mit ihnen fertig werden, und zu

ſeinem und Anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne gerade ſich um das Allgemeinſte mühſam zu bekümmern und zu forſchen, wie doch die entfernteſten Dinge, die uns nicht ſonderlich berühren, wohl zuſammenhängen möchten? Man machte den Verſuch, man that die Augen auf, ſah gerade vor ſich hin, war aufmerkſam, fleißig, und glaubte, wenn man in ſeinem Kreis richtig urtheile und handle, ſich auch wohl herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzuſprechen.

Nach einer ſolchen Vorſtellung war Jeder berechtigt, nicht allein zu philoſophiren, ſondern ſich auch nach und nach für einen Philoſophen zu halten. Die Philoſophie war ein mehr oder weniger geübter Menſchenverſtand, der es wagte, in's Allgemeine zu gehn, und über innere und äußere Erfahrungen abzuſprechen. Eine beſondere Mäßigkeit, indem man durchaus die Mittelſtraße und die Billigkeit gegen alle Meinungen für das Rechte hielt, verſchaffte dieſer Art zu denken Anſehn und Zutrauen, und ſo fanden ſich zuletzt Philoſophen in allen Facultäten, ja in allen Ständen und Hantirungen.

Auf dieſem Wege mußten die Theologen ſich zu der ſogenannten natürlichen Religion hinneigen, und wenn zur Sprache kam, inwiefern das Licht der Natur in der Erkenntniß Gottes, der Verbeſſerung und Veredlung des Menſchen zu fördern hinreichend ſei, ſo wagte man gewöhnlich ſich zu deſſen Gunſten ohne viel Bedenken zu entſcheiden *)."

Aus jenem Mäßigkeitsprincip gab man ſämmtlichen poſitiven Religionen gleiche Rechte, wodurch denn eine mit der andern gleichgültig und unſicher wurde. Man hielt an dem oberflächlichen Glauben feſt, daß auch hinter den ſonderbaren Bildern der Religion ein gewiſſer Fonds von Vernunft ſein müſſe, man betrachtete ſie als eine Vorſtufe zu der Höhe, die man ſelber erreicht. Jede ernſte Beſchäftigung mit einer Weiſe des Bewußtſeins, die man längſt überwunden zu haben glaubte, mußte als ungereimt erſcheinen. Der geſunde Menſchenverſtand war bald fertig: Gott war das gute Weſen, das im Allgemeinen ſo vernünftig handelte, als der Philoſoph, der über ihn reflectirte, die Unſterblichkeit der Seele beſtand in einer Fortſetzung der Aufklärung in einer weitern Einſammlung geographiſcher, mechaniſcher, und anderer gemeinnützlichen Kenntniſſe. Man ſprach mit Achtung von Jeſus, dem viel zu früh entſchlafnen Stifter einer vor-

*) Dichtung und Wahrheit.

trefflichen Religion, die zwar noch manches Mangelhafte an sich habe, in ihren Grundzügen aber doch die reine Tugendlehre enthalte, etwas excentrisch und übertrieben, meist aber erst später von Dunkelmännern entstellt. Jesus war der Sohn Gottes par excellence, wie wir in weiterem Sinn alle Kinder Gottes sind, ein besonders tugendhafter Mann, wenn er auch nicht auf der Höhe unsers Zeitalters stand. Dabei wurde, weil jede ungewöhnliche Kraft als eine Abnormität, eine Art von Krankheit erschien, das psychologische Messer angewendet, und aus der Erziehung und den Schicksalen des Erlösers seine ganze Eigenthümlichkeit a priori entwickelt.

Es ist der Neid des gemeinen Bewußtseins, das in sich selber leer und unproductiv ist, sich den Gedanken des Ursprünglichen und Schöpferischen durch eine pragmatische Analyse aus dem Sinn zu schaffen. Da diese Analyse nur diejenigen Eigenschaften, die sich in der Mehrzahl der Einzelnen vorfinden, als das Allgemeine des Menschen erkennt, und in allem Neuen nur andere Combinationen des Alten, so sind es Zufälligkeiten, aus denen die Größe des Helden, aus denen die Revolutionen der Geschichte hergeleitet werden: ein Glas Wasser, Blutandrang nach dem Kopfe u. s. w. In keiner That, in keinem Gedanken wird ein Wirkliches oder Ursprüngliches anerkannt, weil die Wirklichkeit des Seienden nur in der Idee ruht, und die Ideen bis auf die letzte Spur verloren sind, es bleibt nur der Causalnexus, d. h. die unendliche Macht des Zufalls. Nichts hat den Grund seines Seins in sich selber, es ist nur durch Anderes, und diese Abhängigkeit ist die einzige Form, unter der sich die Aufklärung das Seiende vorstellen kann. Auf dem Gebiet des Willens ist das Zufällige die Willkühr, das Reich der bodenlosen Caprice, die keinen Sinn und keinen Zweck in sich trägt. Mit dem Begriff der wahren Freiheit schwindet auch der Begriff der wahren Nothwendigkeit, denn beides besteht nur in und durch einander. Die Nothwendigkeit der Combination, die endlose Beziehung des einen Punkts auf den andern, um diesen wieder umgekehrt zu beziehen, ist dieselbe verhärtete Zufälligkeit, als das bodenlose Gewebe willkührlicher Einfälle, deren Freiheit in der Gesetzlosigkeit besteht.

„Sinnlichkeit und abstracter Verstand, so sehr sie scheinbar einander widersprechen, kommen auf die Neigung heraus, rasch mit den Dingen fertig zu sein. In dieser Neigung zu voreiligen Constructionen lag die Ursache, daß die Wissenschaft bei aller Aufklärung so langsame

Fortschritte machte. Die Rechtswissenschaft wie die Kritik der geschichtlichen Begriffe überhaupt verwirrt sich, je rascher wir mit einer Ordnung für sie fertig sind. Ebenso mag die Natur unsere Organe noch so nachdrücklich berühren, all ihre Mannigfaltigkeit ist verloren für uns, wenn wir Nichts in ihr suchen, als was wir in sie hineingelegt haben, wenn wir ihr nicht erlauben, sich gegen uns herein zu bewegen, sondern mit ungeduldig vorgreifendem Verstande gegen sie hinausstreben. Kommt alsdann in Jahrhunderten Einer, der sich ihr mit ruhigen, keuschen und offenen Sinnen naht, und deswegen auf eine Menge von Erscheinungen stößt, welche die Abstraction übersehn hat, so erstaunt man, daß so viele Augen bei so hellem Tage Nichts bemerkt haben sollen. Dieses voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beisammen hat, ist der Grund der Unfruchtbarkeit so vieler wissenschaftlichen Bestrebungen, und es ist schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder der Verstand, welcher keinen Inhalt erwartet, der Wissenschaft mehr geschadet haben.

Ebenso schwer dürfte es sein, zu bestimmen, ob die allgemeine Menschenliebe der Aufklärung durch die Heftigkeit der Begierden oder durch den Egoismus des Verstandes gestört und erkältet wird. Wie können wir, bei noch so lobenswürdigen Maximen, menschlich gegen Andere sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen? Weil es Schwierigkeit kostet, bei aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicher zu stellen, und nennt es Bildung *)."

Geistige Apathie war das letzte Resultat der Weisheit: man müsse sich überall vor den Extremen hüten, sich weder von Ideen hinreißen lassen, noch zu dreist über gewisse Ansichten absprechen, die zum Trost des Menschengeschlechts, namentlich der niedern Classen, nothwendig seien. Auch der Verstand habe seine Grenzen. Wenn die ehrliche, gründliche deutsche Gelehrsamkeit einmal im Einzelnen einen Widerspruch gegen die formlose Masse der allgemeinen Meinung herausfand, so erschrack sie über sich selber und protestirte feierlich gegen jede Consequenz: sie hatte vor Nichts so große Scheu, als unbewußt etwas Neues und Bedeutendes zu sagen, sie zitterte vor dem Dämo-

*) Schiller.

nischen, das heimlich selbst in den todten Abstractionen des Verstandes lauerte.

Diese Knechtschaft war um so verächtlicher, je leerer und unbestimmter das Absolute war, vor dem man sich beugte, je eifriger man in demselben Augenblick, wo man erbaulich von dem heilsamen Einfluß der Religion sprach, alle Einzelheiten derselben läugnete. Aber dieses stimmte mit der gesammten wissenschaftlichen Bildung des Zeitalters. Wo die Erfahrung, also das Vorhandene, als einzige Norm der Erkenntniß gilt, da muß bald, da man doch unmöglich den Wahn festhalten kann, Alles erfahren zu haben, eine völlige Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit als höchste Weisheit erscheinen. Die Kraftlosigkeit des ideenleeren Zeitalters liebt es, an Allem zu zweifeln, für Nichts entschieden Partei zu nehmen, von der seligen, unnahbaren Höhe der Gleichgültigkeit herab ironisch auf das Gewühl kämpfender Systeme zu blicken. Wenn der Verstand von keinem Gegenstand gefesselt wird, so kann er auch keinen durchdringen, er urtheilt nach unbestimmten Analogien, und ist zufrieden, da man doch das Urtheilen überhaupt nicht vermeiden kann, in der subjectiven Form der Meinung seiner Schuldigkeit zu genügen, und nun jedem Andern eine gleiche Freiheit des eigenthümlichen Meinens zuzugestehn. Auf die Vermittelung desselben mit einem Festen, Positiven, etwa mit einem System kommt es nicht an, denn es wäre ja eine Beschränkung der Freiheit des Meinens, wenn die Meinung sich erst als allgemeine erweisen müßte. Das Zeitalter erkennt also als seinen Zweck in wissenschaftlicher Hinsicht, einen möglichst großen Reichthum von Meinungen aufzuspeichern. Der Gedankenlosigkeit des Gebens entspricht die Gedankenlosigkeit des Empfangens, es ist das abstracte Streben, die Zeit durch irgend eine Beschäftigung auszufüllen und so der Langenweile zu entgehn. Allein auch in dieser allgemeinen Toleranz liegt eine negative intolerante Seite: sie ist bis zum Fanatismus intolerant gegen die Intoleranz, d. h. gegen die Energie der Bestimmtheit. Es ist der Neid der Kraftlosigkeit gegen Alles, was auf eignen Füßen steht.

Am freisten bewegt sich diese Indifferenz auf den Höhen des Lebens, die der unfreien Atmosphäre unmittelbarer Bedürfnisse enthoben, mit vornehmer Ironie auf jede Thätigkeit herabsehn, welche in die olympische Ruhe ihres seligen Seins nicht eindringt. Voltaire und die ihn anbetende Aristokratie verspottete ebenso die Theorie der Vorsehung von dem Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung aus,

als den conſequenten Unglauben des Atheismus, der es ernſt mit der Sache nahm. Auch der Unglaube, wenn er auf ſeinen Gegenſtand eingeht, ſtört die Behaglichkeit des Daſeins, dem echten Ariſtokraten iſt Alles gleichgültig.

„Der Einfluß der Societät auf die Schriftſteller nahm immer mehr überhand: Standesperſonen und Schriftſteller bildeten ſich wechſelsweiſe, und mußten ſich wechſelsweiſe verbilden: denn alles Vornehme iſt eigentlich ablehnend, und ablehnend ward auch die franzöſiſche Kritik, verneinend, herunterziehend, mißredend. Konnte man dem Publicum nicht imponiren, ſo ſuchte man es zu überraſchen, oder durch Demuth zu gewinnen *)."

Voltaire verſchaffte ſeinen frivolen Meinungen vorzüglich durch ſeine Art, die Geſchichte zu behandeln, Eingang, vor ihm hatte man keine Ahnung davon gehabt, daß Geſchichtsbücher auch lesbar ſein könnten, jetzt ſtaunte man über die Schnelligkeit, mit der man hinter die Weisheit jedes Zeitalters kam, da in jedem nur das matte Gegenbild des jetzigen, eine Aneinanderreihung zufälliger Intriguen und ſchlauer Betrügereien zum Vorſcheim kam. Der Mittelpunkt dieſer epikureiſchen Spötter aus der feinen Geſellſchaft war das Haus des Baron von Hollbach. Dort wurde das Syſtem der Natur ausgedacht, in welchem das Bewußtſein der vornehmen Welt ſich dem arbeitenden Pöbel gegenüber abſchließt, und die Gedankenloſigkeit ſeiner weltlichen Frivolität als das wahre Leben rechtfertigt. Es ſei abgeſchmackt, der Tugend zu leben, wo das Laſter größere Vortheile brächte. Aber als Syſtem hat die Theorie des bloßen Genuſſes immer ein ſchlechtes Anſehn. Dieſes Syſtem wandte ſich ebenſo gegen Wiſſenſchaft und Kunſt in höherm Sinn, als gegen die Religion: von der Wiſſenſchaft galt ihm nur das Empiriſche, das ſich meſſen ließ. Scholaſtik, Theologie, Jurisprudenz, Alterthum, wurden durch den abſtract ſinnlichen Calcul der Mathematik verdrängt. Was ſich nicht berechnen ließ, wurde als unwürdig aus der Sphäre des Begriffs verwieſen. Der Kunſt wurde als einzige Aufgabe die getreue Nachahmung der Natur geſtellt, ſie galt nur als Copie des Seienden. Das Sein beſchränkte ſich auf die Sinne, und man höhnte die Träumer, die ſich mit allgemeinen Gedanken quälten.

In Deutſchland nimmt dieſe Frivolität eine noch mattere Fär-

*) Göthe.

bung an. Dieſe kraftloſe Läſſigkeit, über ernſte, würdige, vielleicht furchtbare Fragen mit gelindem Lächeln hinwegzugehn, dieſe ohnmächtige Philoſophie des mäßigen Genuſſes, wie wir ſie namentlich in Wieland's Schriften finden, breitete ſich über alle Gegenſtände des Denkens, des Gefühls, der That, mit gleich unkräftiger Mittelmäßigkeit aus, und wirkte entnervend auf die Zeit. Es wäre beſſer, ein guter Fürſt zu ſein, als ein ſchlechter, beſſer, mäßig liederlich, als liederlich mit Energie, beſſer, einen Gegenſtand von allen Seiten harmlos ſpielend zu betrachten, als ihn mit der unerbittlichen Schärfe des Gedankens zu durchdringen.

Es war in dieſen erſten Productionen des wieder erwachenden deutſchen Geiſtes etwas Unbefriedigendes, auch bei dem beſten Willen und den ſchönſten Anlagen, denn es fehlte die Subſtanz der Dichtung, das wirkliche Leben. Wo der Schriftſteller ein eitles, principloſes Treiben ohne Energie und ohne rechten Zweck um ſich ſieht, wird dieſe Farbloſigkeit ſich auch ſeiner Darſtellung mittheilen, wie ſehr er auch durch Nachahmung des Vortrefflichen aus andern Völkern und durch Nachdenken ſeinen Geſchmack zu bilden ſuche. Der Sinn für das Schöne iſt leer und unſicher ohne die Theilnahme an einem tüchtigen, allgemeinen Streben, ohne den Stolz auf errungenes und die Begeiſterung für künftiges Gute. Das Spiel der Poeſie kann ſich nur herumranken um den geſunden Stamm der Wirklichkeit, in ſeiner Subſtanzloſigkeit muß es verkümmern. Die Nichtigkeit des Wirklichen zeigt ſich in dem Mangel an großen und allgemeinen Ideen.

Die Flucht vor dem Ernſt, vor der Anſtrengung des Erkennens iſt mit Gemeinheit und Niedrigkeit im Handeln verbunden. Oberflächlichkeit im Denken führt nothwendig zur Oberflächlichkeit im Handeln. Bahrdt's Leben, dieſe ſelbſtgefällige Beſpiegelung einer gemeinen Natur, die ſich in der phyſiſchen Unmittelbarkeit vollkommen befriedigt, und über die Ereigniſſe des Lebens, die ſich bei einem Weſen ohne Idee und ohne Leidenſchaft nie zu einem Schickſal verdichten können, das Loos zu Rathe zieht, giebt uns ein deutliches Bild von der Eitelkeit des Subjects auf der Höhe der Abſtraction. Und es ſtanden Alle auf dieſer Höhe, die Rationaliſten und Orthodoxen wie die Freigeiſter, ſie alle bewegten ſich in einem Kreiſe fertiger, aber unbeſtimmter Vorausſetzungen, die nur einen illuſoriſchen Fortſchritt zuließen.

Der gemeine Verſtand hegt ſo wenig einen Verdacht gegen die

Unfehlbarkeit seiner Voraussetzungen, daß er mit der vollsten Sicherheit die absurdesten Consequenzen seiner eignen Kategorien dem Gegner in den Mund legt, und sich nicht träumen läßt, daß sein Gegensatz in eine Denkart fallen könne, die ihre eignen Gesetze hat, und die er daher gar nicht begreift, daß er es in seiner Kritik nur mit seinen eignen Gedanken zu thun habe.

Dieses seichte Bewußtsein kann sich zur Energie des Hasses nicht concentriren, es ist human, d. h. indifferent, und behandelt bei der eignen Schlaffheit auch das Schlechte und Nichtswürdige gefällig und artig, höchstens mit einem leichten moralischen Kopfschütteln. Es ist gleichgültig gegen Alles, aber so, daß es ein unbestimmtes Etwas als unantastbar stehen läßt.

Wenn man Wieland Unsittlichkeit vorwirft, so ist das nicht so zu nehmen, als ob die Schilderung natürlicher Gegenstände überhaupt unsittlich sei, sondern es liegt in der Schlüpfrigkeit dieser versteckt lüsternen Schreibart.

Wieland selber hat sehr moralisch gelebt, wie man das so nennt, er hat sich von allen Extremen fern gehalten. Aber er hat das verzehrende Feuer der Leidenschaft zu einem langsam aufreibenden Glimmen abgeschwächt, und dadurch weichen Seelen zugänglich gemacht, er hat den furchtbaren Ernst des Verbrechens und die bodenlose Gemeinheit des Lasters durch Halbheit, durch psychologische Entwickelung, durch moralische Anwandlungen entstellt und beschönigt, er hat das Leben in eine angenehme Mittelstraße geleitet und dadurch seine Kraft gebrochen. Nur muß man, wo das Leben überhaupt platt geworden, nicht alle Schuld dem Schriftsteller aufbürden.

Die Aufklärung geht von der unmittelbaren Gewißheit aus, also im sittlichen Gebiet von der Wirklichkeit des einzelnen Willens, seinem natürlichen Trieb, sich wohl zu befinden. Der Zweck Gottes ist das Wohlsein der Menschen. Allein die Qualität des Wohlseins, auf die es hier doch wesentlich ankommt, sein Inhalt und sein Umfang, muß aus andern Bestimmungen ermessen werden; so wird in der Lehre des Eudämonismus selbst die wahre, derbe Unmittelbarkeit des endlichen Willens verkümmert. Religion und Moral geben das Maaß, das uns im Glück beschränkt und dadurch sicher stellt; dieses Maaß erhebt den Egoismus zur Gemeinnützlichkeit, da durch sie der Umfang des Wohlseins erweitert, und damit auch das Wohlsein des Einzelnen erhöht wird.

Der Nutzen ist relativ, und daher ein schlechter Maaßstab; von dem was heute nützlich war, ist es morgen das Gegentheil. In dem Zeitalter der Abstraction dagegen wird er für sich betrachtet, und zum Götzendienst. Nützlich nennt man, was nicht an sich etwas werth ist, sondern in Beziehung auf ein anderes, Positives. Dieses Positive verliert sich in der ideenlosen Unendlichkeit, und so sehen wir uns in ein Gewebe ohne Ausgang und ohne Ziel verstrickt.

Der Gebildete hat dieses Maaß in sich selbst, er bedarf also der Religion nicht mehr; sie ist nur ein Zaum für die gemeinen Leute. Die „wahre" Religion verlangt nicht, daß man den irdischen Dingen entsage, sie gebietet nur, Gott, den Andern und sich selber zu leisten, was man schuldig ist, ohne eine dieser Verpflichtungen auf Kosten der andern zu erfüllen. Sie will den Menschen gut machen. Dieses Gute kann nirgend liegen, als in der natürlichen Bestimmtheit des Herzens. Die Tugend besteht in einer richtigen Stimmung, einer gemäßigten Neigung der vernünftigen Creatur für die intellectuellen und moralischen Ideen.

Diese Neigung, sich auf der gebahnten Heerstraße zu bewegen, erstickt jede Productivität im Keim. Die schwächliche Moral des Eudämonismus entzog sich der strengen Zucht der Religion, die Genügsamkeit des natürlichen Menschen ließ es nicht zu einem innern Bruch kommen. Es ist nicht ein Widerspruch, daß die liederliche Lebensphilosophie eines Diderot in der Poesie das rührende, weinerliche Drama hervorgebracht hat, denn beide lassen der natürlichen Subjectivität den breitesten Spielraum. Den Ernst des innern Kampfes zu ahnen, war diese Philosophie nicht im Stande. Darum ist auch die Wahrheit, welche die Encyklopädie allen Classen der menschlichen Gesellschaft zu Theil werden läßt, diese oberflächliche, äußere Reflexion, welche sich vor jeder Tiefe und vor jeder Innerlichkeit scheut.

Im öffentlichen Leben äußert sich diese Humanität theils als Empirismus, als der Aberglaube des Praktikers, der in der seligen Gewißheit, morgen könne es nicht anders gehen, als heute, den Stab bricht über jede lebendige Eigenthümlichkeit, der seine Bestimmung in dem geregelten Nichtsthun der Beschäftigung findet, der die Jugend im sogenannten Brodstudium verzehrt, um seines künftigen Lebens sicher zu sein, und dieses Leben, soweit es nicht durch die cur-

renten Geschäfte ausgefüllt ist, durch Zerstreuungen zu tödten, auf das Eifrigste sich bemüht.

Theils erscheint sie in der Maske des gemäßigten Liberalismus, der einige Veränderungen wohl gern mit ansieht, weil sie in sein einförmiges Leben eine Abwechselung bringen, wenn sie nur nichts Wesentliches betreffen. Solche Moral will weder belehren noch erschüttern, sie will erbauen und rühren. Die moralischen Menschen gehen in die Kirche mit der Intention, sich bessern zu lassen; der Prediger besteigt die Kanzel, um sich und einige Andere zum Weinen zu bringen.

Die Tugend scheint werthlos, wenn sie nicht das Wohl vieler Menschen vermittelt. Dieses Wohl liegt in den besondern Wünschen, die der Eine anders bestimmt als der Andere, für sich und für den Andern. Die Tugend will das Beste der Andern, aber wie sie es sieht. Haltlose Empfindsamkeit neben altklugem Menschenverstand, unendliche Toleranz, die aber niemals mit Ernst auf den wirklichen Inhalt des Andern eingeht, allgemeine Menschenliebe, die als aufgespreizte Vorstellung alle Welt in sich schließt, und darum ohne Inhalt bleibt, weil man nur Einzelne wirklich lieben kann, und wenn man so sich theoretisch abgefunden, die derbe Sorge für sich selbst — das alles ist eine so gedankenlos an einander gefädelte Welt, so ohne Zusammenhang, daß man kaum begreift, wie sie nicht vor Langeweile vergeht. Beim zweiten Wort hat sie schon das erste vergessen.

Alle Innerlichkeit wird verflacht. Die Religion ist eine laue Andacht, die das Jenseits nicht ganz vernachlässigen will, weil man nie mit Bestimmtheit wissen kann, was es damit für eine Bewandtniß habe. Literatur und Kunst werden geduldet, in geselligen Cirkeln die Zeit auszufüllen. In der Literatur hat man eine Scheidemünze, leicht zu handhaben und auszugeben. Nur das leicht Genießbare wird anerkannt. Die angemessenste Form der Poesie ist der Roman, der die angenehme Beruhigung gewährt, daß man den Boden der Wirklichkeit nicht unter den Füßen verliert, und sich diesen doch zurechtmachen kann, wie Herz und Phantasie es begehren. Wenn der Roman die mäßige Unruhe der Einbildungskraft auf eine heitre Weise beschäftigt, so stillt die perennirende Quelle der Zeitschriften den anhaltenden Durst nach Wissen. Man hat an ihnen den ungefähren Leitfaden für das, was sich im Leben nach dem alten Maaß abspinnt, und zugleich die unentbehrlichen Stichwörter für das Urtheil. Alle Geschichte wird

pragmatiſch, d. h. ſie fädelt Erſcheinungen, die an ſich ſelbſt gleichgültig ſind, durch eine Art von Cauſalnexus an einander. In ihr befriedigt ſich die Selbſtgefälligkeit des Domeſtiken, hinter den Couliſſen zu ſtehn, und von der Sache mehr zu wiſſen, als die Schauſpieler ſelbſt. Die Reihe der verſchiedenen Zeitalter bildet eine Galerie menſchlicher Narrheiten, bis dann endlich das Reich der Aufklärung kommt, wo man es ſo herrlich weit gebracht. Dieſe Pragmatik zerſplittert die geſchichtliche Idee in Particularitäten, und liebt daher die Form der Biographie, wo die Vereinigung des pſychologiſch Nothwendigen mit der Zufälligkeit der Ereigniſſe unmittelbar gegeben iſt, wo der Vorrath von Erfahrungen und Meinungen nur durch den chronologiſchen Zuſammenhang geſtützt, nicht durch den logiſchen geſtört wird.

Der einzige Feind dieſer Richtung iſt der wirkliche, d. h. urſprüngliche Gedanke. Sie entſetzt ſich über alles Neue, und fordert Popularität von dem Denker: er ſoll denken und ſagen, was der Leſer ſchon ebenſogut weiß. Archimedes erklärte ſeinem Fürſten, in der Mathematik gebe es keinen eignen Weg für die Könige; in der Philoſophie dagegen macht der Pöbel auf einen ſolchen Weg Anſpruch.

Und dies geiſt- und herzloſe Weſen mußte die Kühnheit haben, ſich als das alleinberechtigte verkündigen zu wollen! Dieſe Religion der Faulheit hat ihre Propheten und Märtyrer! Der eigentlich vornehme Zirkel der Aufklärung ſpottete zwar über den fanatiſchen Eifer eines Diderot und ſeiner Propaganda, die Weisheit der Auserwählten für den Pöbel zurecht zu machen, aber die Geſchäftigkeit und Ausdauer dieſer Schwärmer drang in die Maſſe ein, und wühlte dieſe von Grund aus auf.

Zunächſt ſollte das himmliſche Reich der Humanität in den Geiſt der bildungsfähigen Jugend eingeführt werden. In Kinderfreunden wurde alles Wiſſenswürdige klein gemacht, um ohne Mühe verdaut zu werden; dieſe jungen Geſchöpfe konnten nicht zeitig genug in das altkluge Reich der Mitte eingeführt werden. Man tändelte mit der Jugend, ſprach ihre Sprache, und flößte ihr dadurch Dünkel und Verachtung gegen die Wirklichkeit ein. Hinter die Leerheit deſſen, was man ihr bot, kam ſie ſehr bald, und weiter kannte ſie Nichts. Dann ſollte ſich die Schule von der Kirche, von der Philoſophie und dem Alterthum emancipiren, und den Zögling, ohne irgend eine ſeiner Seelenkräfte anzuſtrengen, mit allen Schätzen des praktiſchen

Wissens vollstopfen. Aus solchen Philanthropinen sollte der wahrhaft aufgeklärte Mensch hervorgehn, der Mensch ohne historische Bestimmtheit. Auf eine mildere Weise als durch den kurzen Proceß eines Marat sollte die Bestimmtheit gebrochen und die Gleichheit der Köpfe und der Herzen eingeführt werden. Anstrengung, Arbeit und Sorge wurden aus dem Leben entfernt, die neue Generation sollte im Spiel weise und tugendhaft werden, so weise und tugendhaft, als ihre Meister es waren. Die Plattheit dieser Meister brachte eine Generation hervor nach ihrem Bilde.

Wenn das Ernste und Bedeutende spielend überliefert wird, so gilt es bald als ein Spiel. Nur dann wird der Geist gebildet, wenn er schon durch die Form der Behandlung in Spannung gesetzt und mit einer gewissen Gewalt von der Passivität zur Thätigkeit fortgestoßen wird, wenn er lernt, mit Anstrengung und Gesetzmäßigkeit einen Zweck verfolgen, und um des Zwecks willen auch ein beschwerliches Mittel sich gefallen lassen.

Von nicht minderem Umfang als diese organische, auf die Zukunft gerichtete Propaganda war die unmittelbare kritische Betriebsamkeit. Aberglaube, Jesuitismus, Mystik, Kunst, Schwärmerei, Philosophie, Theologie, Gefühl, Leidenschaft, kurz jede Bestimmtheit unternahm die Allgemeine Bibliothek durch den gesunden Menschenverstand aufzulösen, und zwar nach dem Satz: gutta cavat lapidem, durch endlose Wiederholung der ersten Prämissen. Der Neuerer wird nach den Grundsätzen der Inquisition verurtheilt, wegen seiner Gesinnung. Sarkasmen vertreten die Stelle der Beweise. In der festen Überzeugung, daß kein anderer Weg zur Wahrheit führe außer dem eignen, hält die Aufklärung sich berechtigt, zu lachen, sobald sie einen einsamen Wanderer auf einem Nebenpfade erblickt, ungefähr wie die Fuhrleute auf der gebahnten Heerstraße am Verstande des Geologen zweifeln, der mühsam die Felsenhöhen erklettert. Umfangreiche Werke hatten zum Gegenstand die verschiedenen Mißbräuche, die es in der Welt gebe. Das kritische Urtheil wurde aus dem Instinct genommen, und die Scheu vor jeder objectiven Anstrengung, welche gegen die Convenienz des gemeinen Verstandes verstieß, floh mit der Energie einer fixen Idee alle Bestimmtheit. Die Literatur war in die Masse herabgezogen und durchaus ephemerer Natur, durch die ungeheure Übersättigung ward der Geist abgestumpft und entnervt. An die populäre Kost handgreiflicher Mei-

nungen gewöhnt, konnte er den Ernst des Gedankens nicht mehr ertragen; wenn er überrascht wurde, so fühlte er sich gelähmt.

Die seltsamste Form nahm die Propaganda in der Romantik geheimer Orden an. Die Freimaurerei war die romantische Verkörperung jener Idee der Aufklärung. So drückt auch Lessing richtig, aber selber befangen, ihren ursprünglichen Sinn aus: im Wesen der Staaten liegt ein Übelstand, wovon die Menschen im Stande der Natur Nichts gewußt haben: sie geben nämlich eine bestimmte Qualität, und lassen nicht den Menschen, wie er an sich ist. Der Staat (die Bestimmtheit) kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen. Die Reaction gegen diese Bestimmtheit ist die Maurerei.

Der sonderbare Widerspruch, auf der einen Seite alle Schranken, welche die qualitativ bestimmten Menschen von einander trennen, aufzuheben, und nur den Menschen als solchen anzuerkennen, als Träger dieser Einheit des Menschengeschlechts aber gerade eine durch Symbol, Geheimniß, Eid und andere Äußerlichkeiten abgeschlossene Gesellschaft aufzustellen, war eine Caricatur des Christenthums, die durch Formen ersetzte, was jenes durch seine innerliche Triebkraft erreicht hatte. Es liegt in der Natur der Menschen, in ihrem Eifer für Wahrheit diese als ein jenseit des gewöhnlichen Bewußtseins Liegendes zu betrachten, das dem Auserwählten geschenkt werde. Für diese gebe es einen andern Weg zur Wahrheit, als die gemeine Heerstraße. Darum nahmen sich besonders Vornehme, die keine Muße zur ernstlichen Beschäftigung mit der Wissenschaft hatten, und doch gern die Wahrheit in ihrem Besitz haben mochten, des Ordens an, und er wurde an allen Höfen accreditirt. Eine wunderbare Enthüllung der geheimnißvollen Zeichen und Symbole sollte den Eingeweihten plötzlich in das volle Licht des Lebens einführen. Aber es ist nur die Unbehülflichkeit, also Armuth des Gedankens, die sich hinter Zeichen und Mysterien flüchtet. Die Unbestimmtheit und Weite des Symbols ist die Unfähigkeit des Gedankens, sich wirklich auszudrücken. Der Gedanke, der sich nicht zu sagen weiß, ist keiner. Wenn daher diese Aristokratie des geheimen Gedankens zur Besinnung kam, so mußte sie sich bald versucht fühlen, sich in eine wirkliche, praktische Aristokratie, in ein Adels-Institut umzuwandeln. Dies war die Bedeutung der Logen von der stricten Observanz.

Die idealistisch-praktische Richtung zur Vervollkommnung des

Menſchengeſchlechts, wir wir ſie bei den Illuminaten finden, führte ſich erſt allmälig in das unſchuldige Spiel der Maurerei ein. Sie wollten die Schranken nicht nur im Umfang der beſtimmten Geſellſchaft vernichten, ſondern in der Welt im Allgemeinen; ſie wollten jeden Aberglauben zerſtören, alle Ketten brechen. Da ihren Führern jede Beſtimmtheit als Aberglaube erſchien, und damit die Formen deſſelben gleichgültig, da ſie mit großer Leichtigkeit von der katholiſchen Kirche zur proteſtantiſchen übergingen, und umgekehrt, vom Rationalismus zur Myſtik, von der Büreaukratie zum Demagogenthum, ſo war ihnen auch jedes Mittel recht. Bei der Neigung der Zeit zum Anonymen und Wunderbaren, dieſer Reaction gegen die Plattheit der Aufklärung, gebrauchten ſie Gaukeleien, Symbole, myſtiſche Weihen und alle die andern Formen des böſen Weſens, das ſie bekämpfen wollten, als Mittel zum Zweck. Der Orden ſollte Jeſuiten der guten Sache ausbilden. Aber die Jeſuiten nannten ihre Sache auch eine gute; wir können daher über dieſe illuſoriſchen Jeſuiten nur wiederholen, was wir über jene geſagt, nur mit dem Unterſchied, daß für den Zweck der alten Jeſuiten, die Ertödtung des Selbſtbewußtſeins, das Mittel des blinden Gehorſams u. ſ. w. das angemeſſene und darum relativ wirkſame war; für die Befreiung des Selbſtbewußtſeins dagegen das widerſinnige und darum illuſoriſche. Die Illuminaten gingen unter, als der Liberalismus der Fürſten ſeinen innern Widerſpruch erkannte, und ſich von der Sache der ideellen Freiheit trennte.

Alle Gaukler und Schwärmer, die in jener Zeit über Deutſchland einbrachen, ſtanden in einem innern Zuſammenhang. Da das objective Licht des Glaubens ausgelöſcht war, ſuchte man eine ſubjective, wunderbare Erleuchtung. Um die Romantik zu vollenden, mußte eben aus den Freimaurern die myſtiſche Richtung der Roſenkreuzer ſich entwickeln, die im dritten Viertel des vorigen Jahrhunderts wie ein barocker Spuk in die platte Nüchternheit des gemeinen Verſtandes hereinbrach. Schröpfer, der ſich erſchoß, weil er die Rolle eines Wunderthäters nicht länger durchführen konnte, iſt ein Bild jener Romantik, die mit den Geiſtern zu ſpielen glaubt, indem ſie ſelber von ihnen beſeſſen iſt; der es graut vor der überſinnlichen Idee, welche ſie zum gemeinen Betrug entwürdigt.

Romantik und Aufklärung gelten nur für den Gläubigen, für den Gegner haben ſie keine Waffe. Beide ſuchen ſich der Wahrheit

auf eine unmittelbare Weiſe zu bemächtigen, nicht durch den Proceß des Denkens; beide ſind alſo in ihrem Weſen Eins.

---

2. Die Selbſtkritik der Aufklärung.

Leſſing.

Die Aufklärung konnte nur dadurch über ſich ſelbſt hinausgehn, daß ſie mit ihrer Kritik Ernſt machte, und ſie auch gegen ihre eigne Unklarheit wandte. Sie mußte vor allen Dingen die Gegenſtände unbefangen, ohne Vorausſetzung anſehn.

Unbefriedigt in der Formloſigkeit des bloßen Verſtandes, ſucht der Geiſt, bei der unendlichen Möglichkeit, an jedem Inhalt eine poſitive Seite zu finden, in der unmittelbaren Gegenwart das Vernünftige.

Die Beſtimmungen des endlichen Geiſtes gewannen nun einen neuen, befremdenden Inhalt. Das Empiriſche wurde zergliedert und trat in ſein Recht ein, indem ihm der trügeriſche Schimmer der ſubjectiven Vorſtellung genommen wurde.

Ein eigenthümlicher Schriftſteller in dieſer Richtung iſt Juſtus Möſer. Aus dem Verſchwimmen in's leere Allgemeine leitete er den Geiſt auf die Betrachtung des Concreten. Aus alten, vergeſſenen Pergamenten, aus den unbeachteten Zuſtänden kleiner Städte ſuchte er das Lebendige und Gegenwärtige hervor, und wies nach, daß die unmittelbare Nähe Eigenthümlichkeiten genug darbot, aus denen ein friſches Leben organiſch ſich entwickeln konnte. Sein Grundgedanke war, daß das Volk ſich erſt ſein wirkliches Leben zum Bewußtſein bringen müſſe, ehe es an die Bilder des Ideellen gehn könne. Auf ſeinem eignen Boden ſoll der Menſch feſtſtehn lernen, weil er ſich ſonſt ohne Halt in die leere Unendlichkeit des Möglichen verliert. Er war in ſeinen politiſchen Anſichten durchaus conſervativ, er erkannte die Wirklichkeit nur im Beſtimmten, und wollte keine Beſtimmtheit brechen laſſen, bevor ſie in ſich ſelbſt vermodert war. In dieſem engen Kreiſe aber ſuchte er ein reges und lebendiges Bewußtſein hervorzubringen, den Willen und die Thätigkeit auf das Nächſte zu richten, und ſo auch das ſcheinbar Sinnloſe für den Geiſt fruchtbar zu machen. Er verhöhnte die abſtracte Freiheit, die ohne Boden in

den luftigen Räumen der Phantaſie herumſchwärmt. Andrerſeits ſuchte er aus dem Alten den Weg zu dem Beſſern zu zeigen, und dieſes Neue durch die Gewohnheit allmälig dem Volke werth zu machen. Nichts ſollte verloren gehn von dem Vorhandenen, dem ſich irgend eine vernünftige Seite abgewinnen ließ. Dem ſchematiſirenden Liberalismus mußte er als Obſcurant erſcheinen, denn ſein Beſtreben war die unmittelbare praktiſche Wirkſamkeit. „Mir war mit der Ehre, die Wahrheit geſagt zu haben, wenig gedient, wenn ich nicht dadurch gewonnen hätte, und da mir das Vertrauen meiner Mitbürger ebenſo wichtig war, als Recht und Wahrheit, ſo habe ich manche Wendungen gebraucht, die meiner eigentlichen Überzeugung nicht entſprachen.“ Das iſt in der That eine gefährliche Stellung, und hat ihn auch verleitet, den unrechtmäßigſten Uſurpationen des Mittelalters ſeine Stimme zu leihen; allein einmal war und iſt dies der einzige Weg, eine nationale, alſo wirkliche Entwickelung der Freiheit hervorzurufen, die durch die Ungeduld nnd den Despotismus der liberalen Abſtraction nur gehemmt wird, andrerſeits war es auch in theoretiſcher Beziehung die richtige Methode, die Wirklichkeit aus ihrem todten Sein zum lebendigen Bewußtſein des Volks zu bringen. Die ſophiſtiſchen Advokatenwendungen des Beamten ſind vorübergegangen und vergeſſen, ſeine Werke ſind noch die wichtigſte und anziehendſte Urkunde über ein wirklich vorhandenes Leben, das nicht blos im Himmel oder im Ideal herumſchwärmte. Möſer ſtand übrigens in ſeiner Zeit durchaus vereinzelt; er iſt ein Vorbote der ſpätern hiſtoriſchen Schule, einer romantiſchen Richtung, in deren Entwickelung ſich ſeine tiefere Bedeutung genauer wird nachweiſen laſſen.

Viel wichtiger für ſeine Zeit iſt Leſſing, der ebenſo wie er einen Kampf gegen die Abſtractionen der Aufklärung unternahm, aber nicht mit der bedächtigen Schonung eines Praktikers, ſondern mit der heiligen, unerſchütterlichen Kühnheit eines freien Geiſtes, der nur für die Wahrheit lebt.

Das Bewußtſein eines Volks zu regeneriren, das, in die unbeſtimmte Oberflächlichkeit einer herrſchenden Vorſtellungsweiſe verſenkt, jede ſchöpferiſche Kraft verloren hat; Ernſt zu machen mit dem Problem, das es bisher nur mit der tändelnden Neugier eines Kindes angeſehn: zu dieſer Arbeit gehört ein Mann, der mit unermüdlicher Anſtrengung nach allen Seiten hin ſich in die Tiefen der Ob-

jectivität versenkt, und dabei doch die Einheit des seiner selbst gewissen Bewußtseins bewahrt. Diese Einheit ist nur denkbar bei einer warmen, herzlichen Theilnahme an allem Menschlichen.

Selten hat in Deutschland ein Mann ohne eigentlich schöpferische Kraft einen so unmittelbaren, durchdringenden und zugleich anhaltenden Einfluß ausgeübt. Lessing hat weder ein philosophisches System noch eine classische Dichtung hervorgebracht; er hat eigentlich nichts Neues geschaffen, sondern nur der Welt den Staar gestochen und die Festigkeit der traditionellen Vorstellungen erschüttert.

Während Möser sich ausschließlich auf das Politische richtet, hat Lessing zum Staat durchaus keine Beziehung. Mit der Altflickerei, wie sie Möser empfiehlt, war ihm nicht gedient, und für abstracte Constructionen des politischen Begriffs hatte sein Realismus keinen Sinn. Mit einem weitern Blick und einem tiefern Gefühl ausgestattet, konnte ihm das Kleinleben keinen Reiz gewähren. Die angehende Wirklichkeit des Staats zu sehen und mitzufühlen, war ihm nicht mehr vergönnt; und dieser Mangel an einem festen Boden hat ihm zum Theil das Leben verkümmert und ihn nie zu der Freude kommen lassen, die sonst ein begeistertes Wirken für die Wahrheit hervorruft. Seine Kritik richtete sich gegen die ästhetischen und religiösen Vorstellungen seines Volks.

Die poetische Convenienz war schon für die Französischen Dichter eine drückende Fessel, allein sie hatte bei ihnen eine gewisse Berechtigung, weil sie eine selbstgeschaffne Schranke war. Bei den Deutschen dagegen war es die steife Altklugheit eines Kindes, das sich abquält, die Haltung der Erwachsenen lächerlich ernsthaft nachzuahmen. Diesem formellen Wesen, das zufrieden war, stereotype Redensarten, Figuren und Intriguen zu wiederholen, eine Alltagsmoral an neue Namen zu heften, setzte Lessing die volle Kühnheit der Natur, d. h. der individuellen Ursprünglichkeit entgegen. Er löste die fertigen Vorstellungen auf, und gewöhnte die Deutschen daran, mit freiem Blick in der unmittelbaren Gegenwart sich umzusehn, und für menschlich zu nehmen, was die Menschen theilen. Er lehrte die Deutschen die Sprache der Freiheit, und gab ihr ein individuelles Leben; er lehrte sie Menschen, concrete, eigne Menschen fassen und darstellen. Er entwöhnte sie des Canzleistyls der Liebe und Ehre, des romantischen Spiels mit fertigen Formen, und wies sie vielmehr auf die rührenden

Ereigniſſe des Familienlebens hin, weil in dieſer Welt auch der Deutſche zu Hauſe war, und darin Eigenes geben konnte. Gewaltige Charaktere einem entnervten Volk vorzuführen, hätte keinen Sinn gehabt, wenn es überhaupt möglich geweſen wäre; die blöde Empfindung mußte erſt Muth gewinnen, ſich frei zu äußern.

Leſſing hat es ſelber ausgeſprochen, und durch die Romantiker hat es ſich als Dogma feſtgeſtellt, daß er eigentlich kein Dichter ſei. Sehen wir zunächſt auf das Reſultat, ſo müſſen wir behaupten, daß Emilie und Nathan bei aller poetiſchen und moraliſchen Unſicherheit die einzigen Tragödien ſind, die wir als wirkliche, abgerundete Kunſtwerke mit denen der andern Völker vergleichen können. Die Poetiker, die Anbeter der genialen Unmittelbarkeit, die nichts Höheres kennen, als die geſetzloſe lyriſche Subjectivität Göthe's, und die moraliſchen Enthuſiaſten, die ſich von den rührenden oder majeſtätiſchen Effecten Schiller's hinreißen laſſen, werden ſich über dieſes Urtheil entſetzen. Sie mögen ſich darüber erklären, ob ſie in der Aneinanderreihung lyriſcher Stimmungen, wie im Fauſt, Taſſo u. ſ. w. ein Schickſal finden wollen, oder in Opernfiguren, wie der Jungfrau, Maria Stuart, den feindlichen Brüdern u. ſ. w. einen tragiſchen Charakter. Wenn deſſenungeachtet jener Ausſpruch inſoweit wahr iſt, als Leſſing Alles, was er geleiſtet, nur der Reflexion, nicht der unmittelbaren Anſchauung zu danken hat; daß auch über ſeine beſten Werke der fatale Staub der Reflexion ſich ausbreitet, während in Göthe's ſchlechteſten Verſen die urſprüngliche, unbefangene Empfindung uns freundlich und heimlich entgegentritt, ſo iſt nur zu ſagen, daß die Deutſchen in der That kein vollendetes Drama hervorgebracht haben, daß ſie auch darin unfertig geblieben ſind.

Um zu verſtehn, was Leſſing für das Theater, und was wichtiger iſt, für die Anſchauung der Nation überhaupt geleiſtet hat, müſſen wir irgend eines von den Dramen, die unmittelbar vor ihm geſchrieben waren, zur Hand nehmen. Uns ſchaudert vor dieſer Miſere ſpießbürgerlicher Einfalt, kleinſtädtiſcher Bosheit, fader Ziererei und tölpelhafter Ungeberdigkeit, vor dieſer Gemeinheit einer von der Idee abgefallenen Denkungsart. Leſſing hat uns dagegen wirkliche, ideale und doch concrete Charaktere gegeben, er hat mit dem Widerſpruch des Lebens Ernſt gemacht, und aus dieſem Widerſpruch das Schickſal entwickelt, ohne deſſen Herbigkeit abzuſchwächen.

Seine Charaktere sind plastisch, d. h. zu einem geschlossenen Ganzen abgerundet. Dies steht in Beziehung zu der neu erwachten Sinnlichkeit der Nation, die nicht durch die eigentliche Kunst, sondern durch die Kritik erweckt wurde. Es war Winkelmann, der uns die Anschauung der Antike eröffnete. Das Wesen der antiken Plastik war das Maaß: Schönheit und Heiterkeit, das Allgemeine d. h. dem Begriff Angemessne in individueller Bestimmtheit. Die antike Kunst ist die Versinnlichung des logischen Satzes: das Einzelne ist das Allgemeine. Es war Lessing, der auf Reinhaltung der Kunstformen drang, und dem romantischen Verschwimmen der ästhetischen Bestimmungen entgegenarbeitete. Wenn das geistige Bedürfniß da ist, treten auch die nöthigen Kunstfertigkeiten hinzu. Sobald durch unsre Schriftsteller das ästhetische Bewußtsein, die Fähigkeit des Verständnisses plastischer Schöpfungen hervorgerufen war, fand sich auch ein Theater. Die Schauspielkunst bildet sich allein an idealen Gestalten. Diese Idealität hatte zwei entgegengesetzte Richtungen zu bekämpfen. Einmal den conventionellen Anstand, das Typische der Französischen Tragödie, in welcher die Idealität in der Inhaltlosigkeit bestand, so daß der eine Held aussah wie der andre, daß an Stelle wirklicher Individuen Abstractionen irgend einer romantischen Bestimmtheit traten. Dann aber die Neigung der Deutschen zur schrankenlosen Unmittelbarkeit und zur abstracten Innerlichkeit, sobald die Hindernisse nur einigermaßen hinweggeräumt waren. Das Gemüth, welches sich in seiner Innerlichkeit isolirt, und dieselbe dem allgemeinen Verständniß aufzuschließen für überflüssig hält, fixirt sich in der Trübheit seiner Stimmungen und Einfälle, und verfällt endlich dem Wahnsinn. Denken wir an Lenz, Klinger, Werner, später Grabbe und unzählige neuere Schriftsteller, so haben wir in ihnen eine Reihe anonymer Charaktere, die sich dadurch frei glauben, daß sie von der Allgemeinheit, d. h. vom Verstand abstrahiren, und die reine Laune, den Spleen, die Willkühr in ihrer extremsten Widersinnigkeit, die Krankheit und den Somnambulismus, ja geradezu das Ekelhafte und Abscheuliche zum principiellen Motiv ihrer Charaktere erheben, und dabei nicht verfehlen, ihm durch halbphilosophische Floskeln einen symbolischen Anstrich zu geben. Lessing erkannte die unendliche Schwächlichkeit, die sich hinter dem gespreizten Treiben dieser Helden versteckt; er erkannte ferner als Grund dieses siechen Wesens die Romantik, die an Begriffe sinnlichen oder über-

haupt natürlichen, ungeistigen Inhalts eine jenseitige Bedeutung knüpft. So fragt er, ob wohl die Alten einen Werther ertragen hätten: solche kleingroße, verächtlich schätzbare Originale hervorzubringen, war nur der Christlichen Erziehung vorbehalten, die ein körperliches Bedürfniß so schön in eine geistige Vollkommenheit zu verwandeln weiß. Dieses Maaß, welches bei Lessing nicht in der angebornen Grazie, sondern in der Schärfe des Verstandes liegt, besteht einfach darin, daß seine Charaktere weiter nichts geben, als was zur Sache gehört; und darin liegt auch das Maaß plastischer, gediegener Charaktere im wirklichen Leben, während die Schwäche des unreifen Bewußtseins in jedes Verhältniß die Unendlichkeit ihrer Subjectivität hineinlegt, und aus jeder einfachen Handlung einen Effect macht. Darin liegt die Objectivität des Dichters, wie des Künstlers überhaupt, daß er die Charaktere nicht darstellt, wie er sie sieht, sondern wie Jeder erkennt, daß sie gefaßt werden müssen. Lessing hat die Nation zur Anschauung lebendiger Charaktere erzogen, wie er einer war, in denen jedes Wort und jeder Zug eigen, d. h. aus der vollen Einheit der Subjectivität hervorgegangen, und dennoch objectiv ist, d. h. der Sache angemessen. Dies ist wohl zu unterscheiden von jener geheuchelten Kraft, der reflectirten, impertinenten Kaltblütigkeit in den gewöhnlichsten Verhältnissen, wo es keinem Vernünftigen einfallen würde, in Bewegung zu gerathen.

Jenes Maaß in den Charakteren hat seine Ergänzung darin, daß sie qualitativ bestimmt sind, und die volle, ursprüngliche Freiheit der Subjectivität entfalten. Das ist die positive Seite der Romantik, welche sie dem Christenthum verdankt; die Alten haben diese Autonomie nicht verstanden. Der Einzelne hat in sich den Widerspruch des Lebens, die sittliche Erfüllung und die dämonische Kraft der abstracten Unabhängigkeit, der Negativität, die sich gegen alles Gegebene auflehnt; in jeder Person ist ein dunkler, anonymer Grund der Trauer, diese immanente Dialektik, welche die Christliche Mystik auch in Gott entdeckt hat, und die das Wesen des Geistes überhaupt ist. Alle Charaktere, die uns Lessing aufstellt, sind romantisch, d. h. in sich selbst reflectirt. Dieser Dualismus der Empfindung und der Sittlichkeit — so in Tellheim Liebe und Ehre, in der Emilie die geheime Lust des Geschlechts und die abstracte Nothwendigkeit der Tugend, die Natur und der kategorische Imperativ der Pflicht — läßt es zu der

rein äſthetiſchen Darſtellung, wie wir ſie in dem antiken Schauſpiel bewundern, nicht kommen. Bei den Griechen bricht der Einzelne unter der äußern Gewalt des Schickſals, in der modernen Weltanſchauung hat er in ſich ſelbſt den Abgrund, in den er untergeht. Die Luſt des Herzens, die Gewalt des Vourtheils, der reflectirte Trotz der Freiheit tritt den objectiven Geſetzen entgegen, die ſelber in das Bewußtſein eingeſchrieben ſind. So wird der Inhalt in beiden ein anderer, denn ſie ſind durch einander bedingt und beſtimmt. In jedem Charakter liegt die unendliche Anlage, dialektiſch in die Geſchichte einzugreifen, und eine innere Geſchichte zu haben.

Wenn wir dieſe Anlage genauer betrachten, ſo beſteht ſie darin, daß jeder Charakter in der That eine Geſchichte hat. Er ſteht auf einer beſtimmten, concreten Vergangenheit, deren Erſcheinung er iſt. Leſſing giebt uns niemals Menſchen an ſich, die ohne Boden ſind, ſondern Menſchen, in welchen das allgemein Menſchliche ſich zu einer geſchichtlichen, alſo qualitativ beſtimmten Erſcheinung kryſtalliſirt. Leſſing war der erſte Dichter unter den Deutſchen, der mit empfänglichem Sinn für das Schöne begabt, und voller Begeiſterung für alles Große, dieſen Adel der Seele nicht zu entwürdigen glaubte, wenn er ſich in die wirklichen Verhältniſſe vertieſte, und das Leben von allen Seiten beobachtete, wie wenig Bedeutendes es ihm auch entgegentrug. Er warf, wie Göthe ſich ausdrückt, im Gegenſatz von Klopſtock, der nie von ſeinem Kothurn herabſtieg, die perſönliche Würde gern weg, weil er ſich zutraute, ſie jeden Augenblick wiedergreifen und aufnehmen zu können, und gefiel ſich in einem zerſtreuten Wirthshaus- und Weltleben, da er gegen ſein mächtig arbeitendes Innere ſtets ein gewaltiges Gegengewicht brauchte. Dieſer Realismus ſeines Lebens machte ihm auch die poetiſche Auffaſſung concreter Charaktere möglich. Nathan wäre eine abſtracte Figur, wenn er ſich auf ſeine Überzeugungen und Meinungen beſchränkte, aber er hat eine reiche und tiefe Vergangenheit, und dadurch erſt wird er poetiſch. So geht uns in dem leichtſkizzirten Charakter des Kloſterbruders eine Fülle von Geſchichtlichkeit auf. Die hiſtoriſche Beſtimmtheit, eben weil ſie als ſolche endlich iſt, fällt für uns zuweilen in's Unangenehme; wenn der ſentimentale deutſche Wachtmeiſter in der höchſten Rührung ſeines Herzens den geliebten Major beſchwört, er möchte ihm hundert Fuchtel geben laſſen; wenn Juſt zu ſeinem Herrn in demſelben Verhältniß ſteht, wie ſein Pudel zu ihm,

ſo danken wir Gott, daß wir dieſe Seite des Gemüths, wenigſtens zum großen Theil, als eine bloß hiſtoriſche Erſcheinung betrachten können. Eine künftige Zeit wird es an der Minna von Barnhelm mit Grauen ſtudiren, wie einmal in Deutſchland die edlen Seelen unter den niedrigen Ständen eine Ehre darin ſetzten, die Pudel ihrer Herrn zu ſein. Dieſe Beſonderheit des Gemüths und des ſittlichen Bewußtſeins iſt aber fern gehalten von jener gewöhnlichen Verirrung des modernen Luſtſpiels, die geſchichtliche Beſtimmtheit ſo auszutrocknen, daß ſie zu einer Abſtraction von Ständen, Verhältniſſen u. ſ. w. wird. Das moderne Luſtſpiel kennt Huſaren-Officiere, Hofräthe, Wirthe, polternde Alte, rührende Familienväter, aber keine Menſchen, und zwar darum nicht, weil ſie keine individuelle Urſprünglichkeit beſitzen. Faſſen wir Alles zuſammen, was ſich von Leſſing's Charakteren ſagen läßt, ſo iſt es dieſes, daß ſich die Momente der Idealität und der geſchichtlichen Beſtimmtheit dadurch vermitteln, daß ſie in der freien, urſprünglichen Einzelheit ihren Träger haben.

In der Entwicklung der Handlung finden wir gleichfalls die beiden Extreme vermieden, den Schematismus einer nach der Schnur geregelten, und darum im Unbeſtimmten gehaltenen Expoſition, und die Willkühr einer phantaſtiſchen Aneinanderreihung eigenthümlicher Scenen ohne ſubſtantielle Einheit, indem in ſeiner Darſtellung die Fülle eines lebendigen Organismus durch die Energie des Gedankens in einer geiſtigen Einheit gehalten wird. Dieſer Gedanke iſt die ſittliche Grundanſchauung, das weſentliche Verhältniß der Freiheit zur Nothwendigkeit, der Leidenſchaft zum Recht. Dieſe Idee der Vernichtung des Endlichen als ſolchen iſt die bewegende Kraft, durch welche die Leidenſchaft, der vom Allgemeinen ſich losſagende einzelne Wille, zu ihrem eignen Schickſal wird. Leſſing iſt nicht fähig geweſen, die wahre Verſöhnung des Einzelnen und Allgemeinen zu finden, weil er ſelbſt dem Bruch des romantiſchen Bewußtſeins verfiel. Die Dialektik ſeiner Handlungen iſt nicht der ſeiner ſelbſt gewiſſe Gedanke, nicht die objective Hingebung an die beſtehende Sittlichkeit, nicht der anklagende Schmerz des endlichen und darum gebrochenen Bewußtſeins, ſondern die Unſicherheit der Reflexion, die ihren Boden verloren hat. All' ſeine Figuren haben etwas vom Hamlet in ſich. Wenn Emilie fürchtet, in einem ausſchweifenden Hauſe verführt zu werden, und darum ihren Vater beſtimmt, ſie zu ermorden; wenn Odrardo, anſtatt ſich zu rächen,

ſich vor das Gericht des Mörders und Wollüſtlings ſtellt, ſo iſt das alles das bloße Ergebniß einer ſkeptiſchen Reflexion, die eben aus Mangel einer feſten, ſittlichen Grundlage willkührlich verfahren muß. Dieſe unbefriedigende ſittliche Haltung, die übrigens auch in Leſſing's Leben ſich ausſprach und es aufrieb, wird uns durch ſeine ſkeptiſche Stellung zur Religion klar werden.

Wenn wir ſeinen Briefwechſel aufmerkſam anſehn, und von der durchgehend darin vorwaltenden Bitterkeit und Unzufriedenheit auch einen großen Theil auf unmittelbare Stimmungen ſchieben, ſo bleibt doch genug übrig, um zu zeigen, daß ihn eine abſtracte Unruhe aufzehrte. Keine Spur dichteriſcher Heiterkeit breitet ſich über ſeine Gedanken und Handlungen. Allerdings hat dieſe Unruhe allein ihn zu einem weſentlichen Moment in der Entwickelung des Geiſtes gemacht; ohne den verzehrenden Zorn wird das Geiſtloſe nicht überwunden, und das Loos der großen Männer, der Träger des geſchichtlichen Geiſtes, iſt kein glückliches. Allein bei Leſſing fiel der Widerſpruch auch in das Innere; ſeine Wirkſamkeit fällt in die negative Entwickelungszeit des Geiſtes, mit ſeinen eignen Schöpfungen zu ringen. Darum iſt, bei aller Klarheit und Schärfe in ſeiner Vorſtellung, über das innerſte Leben ſeiner Denkungsart ein gewiſſes Dunkel ausgebreitet, ſo daß er auf die verſchiedenſte Weiſe gedeutet worden iſt. Jacobi machte ihn zum Spinoziſten, Andere zu einem Gottesleugner, F. Schlegel und ſpätere Romantiker gar zu einem Chriſtlichen Myſtiker.

Während die katholiſche Irreligioſität von einer feſten Vorſtellung ausging, und die Religion in ihrer letzten Form gleichfalls als etwas Feſtes annahm, ſuchte die Kritik, die Conſequenz des Proteſtantismus, dieſe Vorſtellungen ſelbſt zu zergliedern, und kehrte ihre Schärfe zunächſt gegen ihre unmittelbare Vorausſetzung. Der Proteſtantismus trat ihr in der doppelten Form der aufgeklärten Religion und der Wort-Orthodoxie gegenüber. Leſſing richtete ſeinen Scharfſinn gleichmäßig gegen beide.

In einem Brief an ſeinen Bruder (1774) rechtfertigt er ſich darüber, daß er die aufgeklärte Religion bekämpfe. Nicht das unreine Waſſer, ſchreibt er ihm, das längſt nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wiſſen: ich will es nur nicht eher weggegoſſen wiſſen, als bis man weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und ſollte man auch das Kind

hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsre neumodische Theologie, als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher jede ihren Weg fortgehn konnte, ohne die andern zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt die Scheidewand nieder, und macht uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. — Darin, fährt er fort, sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist: aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding auf der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welche man jetzt an Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft uud Phantasie, als sich das alte anmaßt. Und doch verdenkst du mir, daß ich dies alte vertheidige? Meines Nachbars Haus droht ihm den Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es, mit gänzlichem Ruin meines Hauses, stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen, als meines eigenen. — Es ist im Grunde wahr, daß es mir bei meinen theologischen Neckereien mehr um den gesunden Menschenverstand, als um die Theologie zu thun ist, und daß ich nur darum die alte orthodoxe, im Grunde tolerante Theologie der neuen, im Grunde intoleranten, vorziehe, weil jene mit dem gesunden Menschenverstand offenbar streitet, und diese ihn lieber bestechen möchte. Ich vertrage mich mit meinem offenbaren Feind, um gegen meinen heimlichen desto besser auf der Hut sein zu können.

Die Aufklärung war davon ausgegangen, die Religion sei wahr und der gesunde Menschenverstand sei wahr; beides müsse daher übereinstimmen. Lessing machte diesem Wahn ein Ende, indem er die berüchtigten Fragmente herausgab. Es zeigte sich, daß diese Übereinstimmung eine illusorische sei, daß der heilige Verstand dem irdischen widerspreche, nicht nur durch seine einzelnen Vorstellungen, sondern auch durch seinen innern Zusammenhang. Die Orthodoxie erhob ein Zetergeschrei, als ob durch diese Angriffe auf die Autorität der heiligen Schrift Religion und Sittlichkeit untergraben werde.

Lessing griff dagegen die Voraussetzung des Protestantismus an, daß die christliche Religion eine Wahrheit sei, die zu einer bestimmten Zeit offenbart und damit abgeschlossen und vollendet wäre. Er adoptirte die katholische Ansicht, daß die Religion in der Kirche, der Tradition und Theologie sich fortbilde, wenn auch in anderm Sinn als die Kirche selbst. Die eine Hälfte der Christen, sagte er, muß mich immer gegen die andere in meinem Bollwerk schützen. Er zeigte, daß das Christenthum ein großer, herrlicher Tempel sei, von Jahrtausenden getragen; daß alle historischen und exegetischen Forschungen nach dem Ursprung desselben nur den Sinn hätten, zu diesem Tempel das Brettergerüst, das zu seinem Bau nöthig gewesen, aufzusuchen, und daraus den Werth desselben zu ermessen. Den Tempel über der Erde will ich preisen, lieber Baumeister! preisen, auch wenn es möglich wäre, daß die ganze schöne Masse gar keinen Grund hätte, oder doch nur auf lauter Seifenblasen ruhte. — Dann wieder auf das Princip des protestantischen Glaubens zurückgehend, wies er den Widerspruch nach, eine innere Wiedergeburt an ein äußeres, nur historisch beglaubigtes Factum zu knüpfen, eine nur historische Gewißheit zum Maaßstab des Denkens zu machen. Ein berichtetes Wunder sei für uns kein Wunder mehr, denn ein solches könne nur sinnlich, also nur auf die Augenzeugen wirken; der Bericht eines Wunders dagegen müsse dem Maaßstab einer historischen Kritik anheimfallen, und kein äußerliches Factum, wenn es auch ein Wunder wäre, könne uns dahin bringen, bestimmte, deutliche Begriffe aufzugeben. Er wies weiter nach, daß schon in der ältesten Kirche den sogenannten heiligen Schriften keine absolute Beweiskraft, sondern nur ein Werth für die Gläubigen beigelegt sei, daß ihr Inhalt geglaubt worden, weil und wieweit er christlich war, nicht etwa umgekehrt, daß eine christliche Lehre darum geglaubt worden wäre, weil sie in jenen Schriften stand. Er machte darauf aufmerksam, wie von den speculativsten Ideen der Kirche über das Wesen der Gottheit in den heiligen Schriften Nichts zu finden sei. Er zeigte auf der andern Seite, daß der gesunde Menschenverstand im Unrecht sei, wenn er seine Dogmen, z. B. die abstracte Einheit Gottes zum Maaßstab machte, eine viel vollere religiöse Anschauung zu beurtheilen.

Auf diesem Standpunkt wurde mit der Toleranz Ernst gemacht, sie dehnte sich auch auf die Intoleranz aus. Die Religion selber, als Entwickelungsstufe des Geistes gefaßt, wenn auch noch nicht durch-

geführt, wird ihres transcendenten Scheines beraubt, aber in ein höheres, ein menschliches Licht gestellt.

Daß auch in diesem noch etwas Fremdes bleibt, ist das Romantische in Lessings Auffassung, wie es sich namentlich in der Erziehung des Menschengeschlechts ausspricht. Indem Alles was geschieht als ein Mittel der Vorsehung, Gutes hervorzubringen, gelten soll, hört das Gute auf, der Welt immanent zu sein, es wird ein Jenseits. Die Anomalien der Geschichte werden nur insofern gebilligt, als sie nothwendige, wenn auch an sich schlimme Übergänge zur Verbesserung der Menschheit sein sollen. „Soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinheit nie kommen? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlecht nicht weniger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen (d. h. die eine Zeit wird zum leeren Mittel der andern herabgesetzt). Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch u. s. w. — (Schlimm genug für uns, die wir zum Besten einer jenseitigen Zeit geschulmeistert werden, wenn diese Zeit auch auf Erden sein soll!) Sie wird gewiß kommen, die Zeit des Neuen Evangeliums, die uns schon in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen haben, und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann nur die Zukunft nicht erwarten."

Um nun in dieser schwankenden Unruhe des Strebens nach einer allgemeinen Vollendung auch der Einzelheit ihr Recht widerfahren zu lassen, wird die Idee der Seelenwanderung, wenn auch nur als Möglichkeit festgehalten. Die Seelenwanderung ist aber die rohste Vorstellung von der Unsterblichkeit, weil sich in ihr die Seele gegen den Körper, der Geist gegen die Natur gleichgültig verhält. — Was habe ich denn zu versäumen? so schließt jene Schrift, ist nicht die ganze Ewigkeit mein?

Mit Recht haben sich die spätern Romantiker an diese kleine Schrift angeschlossen, weil sie der Brennpunkt ist, in welchem die Strahlen der Lessingschen Romantik sich concentriren. Eine Ent-

wickelung der Geschichte ließ sich aus diesem Princip der absoluten Trennung der wahren Zeit von der bloß vorbereitenden nicht geben.

Wir haben als das Wesen der Aufklärung die Unbestimmtheit, die Flucht vor jedem Endlichen erkannt. Lessing wußte dagegen, daß die Bestimmtheit nicht eine zufällige Verirrung der Gesellschaft sei, sondern zum Wesen derselben gehöre. Er wies es daher als Träumerei zurück, durch bestimmtes Wirken einen Übelstand entfernen zu wollen, mit dem die Gesellschaft selber zusammenfallen muß. Wohl aber erkannte er im Kosmopolitismus ein neben der wirklichen Geschichte gehendes Princip der Mäßigung an. Diesen Gedanken führt er in seiner Theorie von den Freimaurern aus, die als ein künstliches Institut gelten sollen, die Exclusivität wenigstens für einen bestimmten Kreis aufzuheben. Das exclusive Aufheben des Exclusiven! Das Wesen des Symbols ist, nur Eingeweihten verständlich zu sein, und diese von der profanen Masse zu scheiden. Je künstlicher eine Verbindung, desto schroffer diese Exclusivität. Auch diese Idee einer kosmopolitischen Religion im Kreise Eingeweihter wurde von den Romantikern wieder aufgenommen.

Am deutlichsten entwickelt Lessing die Weise, wie er sich das Verhältniß des Bestimmten zum Allgemeinen vorstellte, in der Fabel von den drei Ringen. Das Allgemeine, das als solches sich bewähren und von Allen anerkannt werden muß, kann als wirklich nur in einer bestimmten Qualität sein. Nun ist aber die Bestimmtheit der Widerspruch des Allgemeinen. — Nathan ist nicht im Stande, diesen Widerspruch zu lösen. Unter drei Religionen, die qualitativ bestimmt, und daher einander entgegengesetzt sind, kann nur Eine die wahre sein; oder auch keine. Der Einzelne hat sich also, da die Beglaubigung eine traditionelle ist, an die Überlieferung seiner Väter zu halten, wenigstens ist das das Natürliche. Im Übrigen soll er aber die Andern gleichfalls in ihrem Rechte anerkennen. Dies ist der vollendete Skepticismus, der nur dadurch zu einer romantischen Unendlichkeit erweitert wird, daß in einer kommenden Zeit, in einem Jenseits, ein Richter erscheinen soll, der den subjectiven Glauben zu einem objectiv begründeten erheben wird. Aber damit ist der Widerspruch um Nichts gemildert. Diese neue Offenbarung der Zukunft ist denn doch wieder eine qualitativ bestimmte, also eine ausschließende, sonst hätte sie keine Wirklichkeit; mit ihr

wird wieder über einen großen Theil der Geschichte das Anathem gesprochen.

Lessing kann sich aus diesen Widersprüchen ebensowenig befreien, als Nathan oder Saladin, denn auch bei ihm steht die Wahrheit der Unwahrheit als Festes gegenüber; sie ist ihm, nach seinem eignen treffenden Vergleich, eine geprägte Münze, nicht das uralte Tauschmittel, das sich selber durch sein Gewicht zu bewähren hat. Zu der Erkenntniß, daß der Irrthum der Wahrheit nichts Äußerliches, sondern nur ein Isoliren der Wahrheit sei, daß die Wahrheit nur als Dialektik erscheine, erhob sich erst eine spätere Philosophie. Wenn er daher von seinem Werke sagt, die Theologen aller geoffenbarten Religionen würden zwar innerlich darauf schimpfen; doch öffentlich sich dawider zu erklären, würden sie wohl bleiben lassen, so ist das Letztere nur darum anzunehmen, weil Nathan seine negative Stellung gegen die Religion durch die Romantik einer abstracten Möglichkeit bemäntelt. Darum wählt Lessing einen aufgeklärten Juden, einen Angehörigen jener Religion, deren innerstes Wesen die Illusion ist, und die, sobald sie zum Bewußtsein kommt, nothwendig bei der bloß abstracten Pietät gegen ihre Vergangenheit stehn bleibt, und im Übrigen, soweit es den unmittelbaren Glauben angeht, jede Bestimmtheit meidet. Ein Jude dieser Art war Mendelsohn. In einem Schreiben Lessings an ihn wird uns jeder Zweifel, der etwa noch über seine Religiosität stattfinden sollte, genommen. Sie allein, schreibt er ihm (1771), dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben, und sind darin unendlich glücklicher, als andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders befördern können, als unter dem Vorwand, es neu zu unterbauen. — So kommt denn der ganze Inhalt der Religion, den Orthodoxen und Rationalisten gegenüber, auf das winzige Testament Johannis heraus: Kindlein, liebet euch untereinander! Dieser Satz ist allerdings christlich, aber von einer so geringen geistigen Energie, daß er sich mit jeder Weltauffassung verträgt und mit keiner.

Das Eigenthümliche in Lessing's Stellung lag darin, daß er allein stand. Er gehörte keinem Staat, keiner Kirche, keiner Wissenschaft, keinem Stand, keiner Partei an; der Drang nach Wahrheit war seine Seele, seine Qual und sein Trost. Er hat nichts eigentlich

Positives hervorgebracht, er war der Geist der Unruhe, der die Trägheit des deutschen Bewußtseins aufgerüttelt hat.

Die Parrhesie des praktischen Idealismus in der Revolution, die Parrhesie des theoretischen Geistes in der kritischen Philosophie haben im Großen und Allgemeinen, gleichsam in geschlossener Phalanx, die Veste gestürmt, zu welcher der einsame Denker nur den Weg zeigen konnte.

---

3. Die Revolution.

Der absolute Staat.

Die alten Staaten waren aus Einem Gusse, sie hatten ihr gemeinsames, ererbtes Heiligthum und ihre gemeinsame überlieferte Sittlichkeit, die als wirklicher Geist in ihnen lebte; sie waren plastisch geschlossen, in einem engen, bestimmten Kreise, der die Verwirklichung des Allgemeinwillens zur Leidenschaft möglich machte; ihr Wesen war die Unmittelbarkeit und wurde durch das Eintreten der Reflexion untergraben.

Das Mittelalter hatte die natürliche Gemeinschaft gebrochen, der Einzelne stand gegen den Einzelnen. Das Recht hatte keinen bleibenden Boden, sondern schwankte in den fremdartigsten Vorstellungen. Die Kirche hatte sich über den Staat hinausgestellt, und ihn in eine niedere Sphäre herabgedrückt; er war an sich das Unheilige, und nur zu rechtfertigen, insofern er dem Heiligen diente. Das Bestreben des Mittelalters war darauf gerichtet, den Staat aus dieser Fessel der Religion heraus zu einem wirklichen Ganzen zu entwickeln. Darin wurde es durch die Kirche selbst unterstützt, denn wie absolut dieselbe auch die Gewißheit des Himmels in sich trug, wie consequent sie ihre irdischen Verhältnisse demselben anpaßte, so waren doch diese Verhältnisse selbst nur als Schmarotzerpflanzen auf einem lebendigen Gewächs denkbar. Die Kirche brach die Einseitigkeit der Nationalität, aber vernichtete sie nicht. Das volksthümliche Privatrecht und das kirchliche Wesen mußten die Elemente des neuen Staats bilden. Der Staat hat dann aber seine wahre Bedeutung eben in der Opposition gegen Volk und Kirche, gegen die Einseitigkeit und den Naturwuchs der einzelnen Idee.

Der Staat ist nirgend anders, als in allen Einzelnen, und doch ist er ein Anderes, denn er ist die Idee. Im Staat erst ist der Einzelne wirklich, aber ebenso ist der Staat die Negation des Einzelnen als solchen. Der Einzelne erhält erst durch die rechtliche Anerkennung seine Geltung und seinen Werth und nur soweit diese geht. Die Idee des Staats ist eine Idee des Alterthums und erscheint in dem Mittelalter nur als negative Macht. Ein bloßer Complex privatrechtlicher Verhältnisse, wenn auch an einen lebendigen Mittelpunkt gereiht, ist noch kein Staat. Dazu gehört, daß die Gesellschaft sich wisse, als ein wirkliches, lebendig vereinigtes Ganze, als Totalität aller Kräfte und Bestimmungen des Lebens. Erst aus dem Bruch der andern substantiellen Mächte des Lebens geht der wahre Staat, der absolute hervor.

Das Wesen des Staats ist der Absolutismus, die Negation jedes Andern, das nicht durch ihn erst sanctionirt ist; er erkennt außer sich keine Macht. Das Fremde gilt ihm als feindlich, ebenso die Kräfte des natürlichen Lebens, die sich ihm nicht fügen, sondern für sich sein wollen. Insofern ist der Staat an sich irreligiös und ungemüthlich; als letzte absolute Idee festgehalten, opfert er alles Leben seiner abstracten Negativität. Rom, Venedig, die französische Revolution sind Phänomene des abstracten Absolutismus.

Der Staat ist hier als Idee aufgefaßt, als Negation gegen das Unmittelbare. Der Stoff, den er zu vergeistigen hat, ist die volksthümliche Bestimmtheit in der lebendigen Sitte und dem particulären abstracten Recht, und die in der Kirche objectivirte Religion. Als diese ungemüthliche Negativität ist er noch abstract; erst dann ist er wirklich, wenn das Interesse des Allgemeinen die besondern Zwecke nicht bricht, sondern sich in ihnen realisirt.

Der Geist des modernen Staats ist das Christlich-Germanische. Man hat in der neuern Zeit diesen Ausdruck angefochten, weil er unterschiedne, ja widersprechende Begriffe mit einander vereinige. Allein die Identität Widersprechender sollte der philosophischen Bildung nichts Neues sein. Ohne das Hinzutreten eines widersprechenden Elements wäre das Eine Princip ein abstractes geblieben, wie in dem ungeschichtlichen Staatswesen der Juden und Muhamedaner. Dabei ist aber andrerseits festzuhalten, daß Christenthum und Germanismus eben wieder der rohe Stoff war, wel-

chen der Staat umzubilden hatte. Die negative Kraft des Staats wendet ſich kritiſch gegen ſeine eigne Vorausſetzung und Subſtanz.

Als das Weſen der chriſtlich-germaniſchen Weltanſchauung haben wir die Subjectivität erkannt und nach ihrem nähern Inhalt entwickelt. Aus dieſem Eigenſinn der Freiheit, aus dieſem ſtarren Atomismus ging ſeine eigne Widerlegung hervor.

Die Momente, welche, als der Idee des Staats zuwider, gebrochen werden mußten, welche aber auch die Qualität ausmachten, in der das Princip des modernen Staats ſich entwickelte, waren folgende.

Einmal die abſolute Gewalt des Freien, ſich ſein Recht ſelber zu nehmen, ſeine Ehre mit den Waffen zu vertreten. Die geiſtloſe Sühne des Wehrgeldes, die ſelbſt in dem Morde nur eine Beſchädigung des Einzelnen ſah, nicht der ſittlichen Idee, und die daher das Recht der Vergeltung nur dem Einzelnen oder deſſen Familie zuſprach, zeigt am deutlichſten, daß die eigentliche Idee eines ſittlichen Ganzen, eines Staats, im urſprünglichen Germanenthum nicht vorhanden war. Nun war dieſes Fauſtrecht inſofern auf einfachere Verhältniſſe gebracht worden, als die Zahl der Freien ſich unendlich vermindert hatte. Es war die Landeshoheit, in welcher dieſe Vereinzelung ihre letzte, aber auch äußerſte, entſchiedenſte Form fand. In dem Streben dieſer einzelnen Landesherrn, ſich zu vergrößern, und die Andern, ſoweit es in ihren Kräften ſtand, nicht anzuerkennen, lag bereits die innere Widerlegung dieſes Atomismus. Der Mächtigſte mußte zuletzt der allein Freie bleiben.

Sodann die verkehrte Form des Feudalſyſtems, in welchem zuletzt alle Verhältniſſe ſo ſymboliſcher Natur geworden waren, daß das Ganze als eine unendliche Lüge erſchien, in der hinter jeder Bezeichnung das Entgegengeſetzte verſteckt lag. Aus dieſem Syſtem war aber gleichfalls ein poſitives Moment hervorgegangen: die ideelle Perſönlichkeit, der Adel, der durch eine ſubſtantielle Geſinnung, wie durch gemeinſame Lebensart mit einander verknüpft, den Stamm einer Nation hergeben konnte, ſobald ſeine iſolirte Berechtigung gebrochen war.

Endlich das Beſtreben und die Fähigkeit der Einzelnen, vermöge ihrer abſoluten Freiheit ſich ſelbſt ein Ganzes hervorzubringen, welches nicht auf dem Boden einer natürlichen Einheit, ſondern auf der Zufälligkeit gemeinſamer Intereſſen und der Willkühr des Vertrages

beruhte. In diesen Corporationen, den Landfriedensbündnissen, den Hansen, ruhte einerseits die Kraft der Nation und die Möglichkeit eines wirklichen Staatsorganismus; dann aber waren sie wieder die Spitze der Particularität, die verbundene und fixirte Macht der Einzelnen.

Auch die Kirche enthielt solche Momente, die, als negativ gegen die Unmittelbarkeit des Weltlichen, für den Staat arbeiteten, dann aber, als für sich bestehend, eine Empörung gegen den reinen Begriff des Staats ausdrückten.

Die Kirche umfaßte als eine große Einheit alle Völker der Christenheit. Ihr mächtiger Geist war es, der sie von allen Gegenden zur Bekämpfung der Ungläubigen zusammenwehte. Ihre Institutionen durchzogen, wie ein Nervengeflecht, den ganzen Bau des civilisirten Europa, und leiteten seine Kräfte in einen gemeinsamen Mittelpunkt. Als eine höhere Einheit brach sie die Bestimmtheit der Nation, und ließ es nicht zu, daß sie sich einseitig abschloß. Sie schwächte die Macht des Fürsten, indem er sich ihren Interessen fügen mußte, oder ihren Verfolgungen unterlag. Aber dann heiligte sie wieder die königliche Macht, indem sie dieselbe von Gott ableitete, und brach den Trotz des Einzelnen, indem sie ihm die Waffen nahm und ihn an Unterwerfung gewöhnte.

Ferner lag in der Lehre von einer übersinnlichen Welt die Verachtung gegen das im Staat sich concentrirende Irdische, die Totalität der weltlichen Interessen. Dies Hinausweisen aller menschlichen Bestrebungen auf ein jenseitiges Ziel, dieses Hervorheben des thatlosen, isolirten Lebens als des vollkommensten schien einem vernünftigen Staatsleben zu widersprechen. Das Cölibat, die Bettelmönche, der Ablaß, die Jubeljahre, das alles waren Einrichtungen, welche in einer zweckmäßig organisirten Weltlichkeit keine Stelle finden konnten, um so weniger, da sie als das Höhere und Heilige, als Vorbild und Muster dem Wirklichen gegenübergestellt wurden. Nur soweit der Fürst und die sonst im Lande Mächtigen die Kirche ehrten und ihren Zwecken dienten, wurden sie anerkannt. Alles Staatswesen galt nur unter der Kategorie des Mittels, das, an sich schlecht, dennoch zur Beförderung heiliger Zwecke angewendet werden dürfe. In dieser absoluten Gewißheit des Jenseits war die Religion das allein Geistige, und die Realität aller wirklichen Thätigkeit. Der Staat des Mittelalters war ein geistlicher, und hatte seine

Wahrheit im Himmel. Wie irdisch auch die Leidenschaften an dem Gemüth der Menschen zehrten, was von ihnen als ideell anerkannt werden sollte, mußte doch wenigstens die äußere Form der Entsagung tragen. Andrerseits konnte bei der Form der Religion nicht stehn geblieben werden; was ursprünglich nur als werthloses, todtes Substrat des Überirdischen anerkannt wurde, erhielt die nähere Bestimmung, zugleich für sich etwas zu sein. Denn der religiöse Geist bleibt bei der Unendlichkeit der Hingebung; um diese Abstraction zu erfüllen, muß eine Mannigfaltigkeit der Bestimmungen hinzukommen: zunächst als solche, die aufzuheben, die als Accidentelles und Verschwindendes in das Centrum zu ziehn seien. Die absolute Religion blieb bei dieser nur formellen Anerkennung des Daseins stehen, allein wider ihren Willen nahm das von ihr vergeistigte, verklärte Accidentelle die Bedeutung eines wahren Wesens an. Er hatte das überirdische Licht seinem Inhalte nach in sich, und faßte den Muth, das Recht eines substantiellen Ganzen zu behaupten.

Daraus ging die eigenthümliche Erscheinung hervor, daß das formell noch nicht überwundene Jenseits sich nun als ein eigenes neben jenem wirklichen Dasein verfestigte. Das Reich dieser Welt, von den Strahlen des religiösen Bewußtseins vergeistigt, stand auf der einen Seite, und das Reich des reinen Geistes rundete sich, jener Anmaßung gegenüber, gleichfalls zu einem geschlossenen Ganzen ab. Dies konnte nur durch die Aufnahme irdischer Elemente geschehn, und so haben wir zwei geistig-weltliche Gebiete neben einander. Die Identität von Kirche und Staat in der Bedeutung, daß jene als Substanz die accidentelle Wirklichkeit erleuchte und beseele, war aufgehoben; wenn auch in tausendfachen Beziehungen in einander verwachsen, wußte doch jedes der beiden Reiche in sich selbst das Centrum, und so war in der That eine Trennung da, die in der Hierarchie das ungeistige Streben nach weltlicher Unabhängigkeit aufkommen ließ. Damit entäußerte sie sich ihrer wirklichen Bedeutung, und wurde eine Macht für sich, ein Bundesgenosse oder Feind des Staats, der mit ihr unterhandelte, sie aber nicht mehr als sein eignes Wesen anerkannte.

Das Bestreben des reinen Staats, jene concreten Erscheinungen des Volksthümlichen und des Geistlichen zu überwinden und in sich zu fassen, führte eine Reihe geistiger Mächte auf das Schlachtfeld, die scheinbar schon in der Vergangenheit abgeschlossen waren.

Das war einmal die aus dem Alterthum überkommene Idee des Staats, wie sie im Römischen Recht der Nachwelt überliefert war. Die germanischen Völker waren unfähig gewesen, aus sich heraus ein bleibendes und geordnetes Recht zu erzeugen, da sie den Boden, an welchen allein die Bestimmungen des praktischen Lebens sich mit Ordnung anknüpfen lassen, fortwährend wechselten. So nahmen sie das einzige Recht, welches zu einer wissenschaftlichen Consequenz, und, schon seiner Ausdehnung nach, zu einer universellen Bestimmung gediehen war, in sich auf. Es war zwar eigentlich nur das Privatrecht, und auch in dieses mußten bei der Verschiedenheit der Verhältnisse wesentliche Veränderungen eintreten; allein die Festigkeit des in ihm durchgebildeten Zusammenhangs übte den wesentlichsten Einfluß auf den Staat selbst aus. Alle jene Bestimmungen über das Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen hatten zur Basis die Idee eines wirklichen Staats, die sich nun unbewußt auch in die neue Gestalt einführte, welche die öffentlichen Angelegenheiten annahmen. Es wurde ein gemeinsames Vorurtheil, daß der Staat die Quelle auch der privatrechtlichen Bestimmungen sei, und abgesehn von den einzelnen Erweiterungen der königlichen und kaiserlichen Macht in ihren Beziehungen zum Rechtsverfahren, zur Municipalverfassung u. dgl., wurde jene Ansicht bald allgemein den wirklichen Gesetzen zu Grunde gelegt. Der Staat — und das konnte nach den Römischen Vorstellungen nur der Monarch sein — galt so nicht allein als die ausübende Macht, sondern auch als der Ursprung des Gesetzes.

Die Wissenschaft des Römischen Rechts brach die natürliche Bestimmtheit der germanischen Formen. Die Collision, die dadurch entstand, war nur durch eine Macht zu lösen, die über den Bedingungen des Gegebenen stand. Diese Macht war der im Fürsten realisirte, durch die göttliche Weihe geheiligte Wille des Staats.

Dieser einbrechende Glaube an die Macht der Subjectivität macht sich namentlich in den protestantischen Staaten geltend. Es war Luther gewesen, der überhaupt das Innere gegen die objectiven Formen wieder zu Ehren brachte. Er hatte die Nothwendigkeit eines freien, unmittelbaren Lebens in der Rechtswissenschaft, die sich ganz in abstracte Formeln verstrickt hatte, mit richtigem Blick gefaßt. Also, sagt er, soll man handeln, daß immer die Liebe und natürlich Recht oben schwebe. Denn wo du der Liebe nach urtheilest, wirst du gar leicht alle Sachen scheiden und entrichten, ohne alle Rechtsbücher.

Wo du aber der Liebe und Natur Recht aus den Augen thuſt, wirſt du es nimmermehr ſo treffen, daß es Gott gefalle, wenn du auch alle Rechtsbücher und Juriſten gefreſſen hätteſt, ſondern ſie werden dich nur irre machen, je mehr du ihnen nachdenkſt. Ein recht, gut Urtheil, das muß und kann nicht aus Büchern geſprochen werden, ſondern aus freiem Sinn daher, als wäre kein Buch. Aber ſolch frei Urtheil giebt die Liebe und natürlich Recht, deß alle Vernunft voll iſt; aus den Büchern kommen geſponnene und wankende Urtheile. — In zweifelhaften Fällen treffe der bloß juriſtiſche Verſtand das Widerſinnige, das dem Gemüthe widerſpricht; das wahre Urtheil entſpringe aus freier, fürſtlicher Vernunft über alle Bücher und Rechte, und ſei dann ſo, daß es Jedermann billigen müſſe, und bei ſich finde im Herzen geſchrieben, daß alſo recht ſei. Darum ſollte man geſchriebene Rechte unter der Vernunft halten, daraus ſie doch gequollen ſeien als aus dem Rechtsbrunnen, und nicht den Brunnen an ſeine Flüßlein binden und die Vernunft mit Buchſtaben gefangen führen.

Dieſe Forderung an die abſolut berechtigte, freie Perſönlichkeit erhielt ihre Befriedigung durch die Geſchichte. Die beiden Abſtractionen der univerſellen Allgemeinheit, wie ſie früher durch das Römiſche Recht erſtrebt, durch die Kirche adoptirt worden war, und der reinen Einzelheit, wie ſie in dem germaniſchen Freiheitsbegriffe wurzelte, fanden ihre concrete Wirklichkeit in der Scheidung der Nationalitäten. Wie ſehr auch privatrechtlich — namentlich durch die complicirten Lehnsverhältniſſe — die Mitglieder der einen Nation mit der andern in Verwickelung ſtanden, ſo veranlaßte doch theils die Nothwendigkeit, in gewiſſen Fällen Gemeinſames dem Auslande gegenüber zu vertreten, theils vor Allem die allmälige Bildung einer eigenthümlichen Sprache auf der Grundlage des Romaniſchen, eine Verdichtung des Volks zu einem Ganzen, an der jene Abſtraction des Einzelnen und Univerſellen ſich brach. Nun fehlte nur noch die Wirklichkeit des Einen Willens, der ſich nur in einer eigentlichen Perſon ausſprechen konnte.

In dem Mittelalter galt der Fürſt nur als wirkliche Perſon, als der princeps inter pares, der zwar an Gewalt allen Andern überlegen, dem Weſen nach aber ihr Gleicher war, nicht als Träger eines ſittlichen Ganzen. Aber der germaniſche Egoismus, neben ſich Nichts gelten zu laſſen, trieb den Fürſten zur unendlichen Erweiterung ſeiner Macht, die durch ſeine Beziehung zur Kirche als Beſchützer eine noch

höhere Bedeutung gewann. Es war der Fürst, in welchem die entgegengesetztesten Richtungen der praktischen Beziehungen ihren Mittelpunkt fanden, es war die Macht des Fürsten, aus der allein sich der moderne Staat entwickeln konnte.

Die Verhältnisse trieben die Fürsten zum Kampf gegen die Zustände, die sich als Einzelheiten fixiren, oder in abstracter Allgemeinheit zerfließen wollten. Ihre Aufgabe, d. h. ihre in den Umständen begründete Thätigkeit war die Vernichtung des Mittelalters.

Zunächst vereinigte sich der Fürst mit der Kirche, die subjective Freiheit in ihrer bestimmtesten Form, dem Faustrecht, zu beschränken, oder wo die Umstände günstig waren, ganz aufzuheben. Die Religion versagte dem Einzelnen, auf sich selbst zu stehn; der Fürst benutzte dies. Er nahm dem Freien die Waffen, warf sich zum Rächer der ihm angethanen Unbill auf, und machte sich so zu seinem Herrn.

Das Feudalsystem hatte die Welt in Verhältnisse zerspalten, die einander ebenso belästigten und verwirrten, als das Allgemeine. Sie fielen vor der zum Allgemeinen erweiterten wahren Einzelheit, theils durch Gewalt, und dann gründlich, theils durch Vertrag, wo sie als aufgehobenes Moment im allgemeinen Recht erhalten blieben. Der deutsche Kaiser stellte sich, um das allgemeine Recht zu gründen, an die Spitze der Stände, und sanctionirte so das Mittelalter, in welchem er endlich als Überflüssiges verschwinden mußte. Hier hatte der reine Staat es nicht vermocht, die Mannigfaltigkeit des Particulären zu bezwingen; darum blieb Deutschland der Staat der Chimäre, der romantische Schein einer längst untergegangenen Vergangenheit. Dem Namen nach das Höchste, wurde das heilige Römische Reich deutscher Nation ein Spott der Wirklichkeit, die sich von den Fesseln des Gegebenen losgerissen hatte.

Auf der andern Seite machte die Verweltlichung der Religion rasche Fortschritte. Die Reformation hob den Traum einer allgemeinen Kirche auf, und gab theilweise auch die Macht des Glaubens und der Lehre in die Hände der Fürsten. Dies hatte auch auf den neuen Katholicismus eine rückwirkende Kraft. Der Staat nahm entweder die Kirche als sein Institut in sich auf, wo sie dann dem Weltlichen dienen mußte, oder, und dies wurde namentlich in den Ländern nothwendig, die aus verschiedenen religiösen Elementen bestanden, er setzte sich über sie hinweg und verhielt sich gleichgültig gegen sie. Alsdann war die Trennung von Kirche und Staat ver-

wirklicht, der atheiſtiſch gewordene Staat, als das von ſeiner Subſtanz getrennte Accidentelle, hatte in ſich ſelbſt ſein Centrum gefunden.

Es war der dunkle Gedanke der öffentlichen Meinung, der allerdings ſich ſelber noch nicht zum Bewußtſein gekommen war, welcher die Fürſten gegen Rom kräftigte. Aber die allgemeine Meinung war noch keine legitime Macht. Rom fühlte ſich noch ſicher in ſeiner geiſtloſen Herrſchaft, und hielt alle Mißbräuche des Mittelalters als heilige Überlieferungen feſt. Es wußte die Bigotterie geiſteskranker Fürſten an ſich zu ziehn, um die morſchen Formen des kirchlichen Weſens neu zu unterbauen. Es durchbebte die mürben Sinne alter Wollüſtlinge mit den Schrecken der Hölle, aber nur ſo lange, bis ein mächtigerer Impuls ihm entgegen wirkte. Da der Geiſt von der Kirche gewichen war, ſo nahmen ihre Wunder die unheilige Form ſcheuer Verſtocktheit an. In ihrer eignen Mitte erhob ſich eine Macht, die ſich gegen ihre geiſtloſe Herrſchaft empörte. Der Janſenismus war ſtreng religiös, in viel ernſterem Sinn als die Jeſuiten, aber er vindicirte der Weltlichkeit das Recht, deſſen Macht ſie ſchon beſaß, und pflanzte das Kirchliche in den feſtgegründeten Bau der Nationalität und des Staates. Die ultramontane Partei der Jeſuiten konnte als ein fremdes Gewächs auf dieſem Boden nicht gedeihen.

Im Janſenismus empört ſich die concrete, auf den Boden der nationalen Beſtimmtheiten und Vorurtheile gepflanzte Religion ſowohl gegen die Abſtraction der fremden Kirche als gegen den Eigenwillen des Einzelnen. Der Janſenismus iſt die Idee, die in den ariſtokratiſchen Inſtituten der Parlamente, der Univerſitäten ihren Ausdruck fand, und mit dem ſtarren Trotz der Legitimität die feudalen Trümmer des Mittelalters zugleich zu vergeiſtigen und zu fixiren unternahm. Wir dürfen dieſe Richtung nicht auf das katholiſche Frankreich beſchränken, die Oppoſition der lutheriſchen Stände in Preußen und alle ähnliche Erſcheinungen gehören derſelben Idee an: es iſt das ſicher gewordene politiſche Gemeinweſen, das an den alten Formen zehrt, und ſich hinter die Religion zu verſtecken ſucht, die mit jenen Formen zuſammenhing, wenn auch der Geiſt ein anderer geworden war. Es war der Complex von abſtracten Rechten und Particularitäten, der ſich der Einheit fürſtlicher Allgewalt entgegenſetzte. In den Ständen concentrirte ſich der nationale Geiſt, ſoweit von der Nation überhaupt die Rede ſein konnte, und ſteifte ſich zu-

gleich als die fertige Einzelheit in dem rohſten Trotz gegen den ſittlichen Inhalt des allgemeinen Bewußtſeins. Unter dem heiligen Panier der Freiheit focht dieſe verknöcherte Ariſtokratie für die Erhaltung alles Schlechten, das die verworrene Entwickelung des Mittelalters hervorgebracht hatte. Sie widerſetzte ſich mit dem kleinlichen Neid einer verſchränkten Kaſte jeder Verbeſſerung, von welcher Art ſie auch ſein mochte, weil jede als ein Eingriff in das Beſtehende erſchien, und weil dieſes Gebäude des Unrechts ſo in einander verwachſen war, daß auch die kleinſte Störung dem Ganzen den Umſturz drohte. Die Tyrannei der abſoluten Könige laſtete ſchwer im Einzelnen, aber ihr eigner Vortheil brachte es mit ſich, die Laſt der Unterdrückten zu erleichtern; in jener verſteinerten Ariſtokratie aber ſchlug kein Herz für die Leiden des Volks. Dieſer Eigenſinn mußte entweder gebrochen werden, ſo daß die Stände nur noch im Dienſt des Königs einen Sinn hatten, oder die Stände mußten alle Kräfte der Nation, und namentlich auch die fürſtliche Gewalt der Regierung in ſich aufnehmen. In beiden Fällen war der Staat eine Wahrheit geworden, und das Höchſte im wirklichen Leben: entweder der Staat des abſoluten Willens, oder der Staat der geſchichtlichen Geſetzlichkeit.

Die Macht des Adels lag einerſeits in den traditionellen Vorſtellungen, die ihn in den Augen des Fürſten und des Volks mit dem heiligen Roſt des Alterthums umgaben, und ſein Daſein zu einem Recht erhöhten, andrerſeits in der kalten, herzloſen Politik dieſes Standes, der alle Vorurtheile und Leidenſchaften der Maſſe wie der Herrſcher berechnete und benutzte, ohne von einem geiſtig abhängig zu ſein, der alle Kräfte gegen einander empörte, und dann mit höhnender Unthätigkeit dem Kampfe zuſah, deſſen Früchte er allein genoß.

Solange dieſe Macht dem Eigenwillen des Königs entgegenſtand, war der Staat noch nicht abſolut. Erſt Ludwig XIV. konnte ſagen: Ich bin der Staat, indem er den franzöſiſchen Adel, den Richelieu nur hatte demüthigen können, in ſeine Dienſte zog, ihm ein Ziel des Ehrgeizes ſteckte, das außer ſeinem Weſen lag, und ihm ſo ſeine Selbſtſtändigkeit nahm, indem er die Kirche in ſein Intereſſe verflocht und zu einer Modeſache machte, die von dem feinen Geſchmack des Hofes abhing, und indem er die volksthümlichen, bisher unabhängigen Inſtitute des Parlaments und der Univerſität dem Weſen nach zu Staatsanſtalten herabſetzte.

Jener Ausſpruch: L'état c'est moi, enthält verſteckt den

Sinn, daß der Staat das Abſolute ſei. Der Staat iſt bodenlos geworden, er ſteht außerhalb der Welt, er iſt ein Jenſeits. Andrerſeits liegt darin, daß dieſer Begriff ſich in einer empiriſchen Perſon darſtellt, und damit wieder dem Gebiet des Zufälligen und Willkührlichen verfällt. Die Majeſtät des Königs iſt eine überweltliche, von dem abſoluten Weſen geſetzt, ſeine Perſon ſelbſt aber, und ſeine Beſchaffenheit eine empiriſche und zufällige. Der Begriff des Staats dient unmittelbaren Zwecken, der Laune, der Stimmung. Ludwig XV. tritt als La France in den Dienſt der Dubarry, zieht ihr die Pantoffeln an, heizt ihr den Kamin u. dgl., in ſeiner Perſon liegt der abſolute Staat einem Mädchen der Gaſſe zu Füßen. Der höchſte Adel demüthigt ſich vor ihr, die Gefängniſſe füllen ſich mit Poeten, die Epigramme auf die allmächtige Maitreſſe ſchreiben, die Maitreſſe zieht mit ihrem Gefolge und dem König in den Krieg, und verkehrt die Schrecken der allgemeinen Verwüſtung in ein lächerliches Spiel. Die Frivolität der Vornehmen und der Sophiſten erfreut ſich der Theilnahme an dieſem reinſten Treiben des Augenblicks, auf dem Volk laſtet ein entſetzlicher Druck. Die gemeinen Leute gelten nicht als Perſonen, ſie müſſen nur Mittel hergeben, um die Launen der Fürſten, des Adels und ihrer Maitreſſen zu befriedigen. Die deutſchen Fürſten verkaufen ihre Unterthanen zum Kriege fremder Mächte, zum Theil an die entgegengeſetzten Parteien.

Mit der hiſtoriſchen Beſtimmtheit hörte auch die ſittliche auf, und die Unſittlichkeit, d. h. der widerſinnige Zuſtand, in welchem alle Zwecke durch die Willkühr geſetzt ſind, ſtellte ſich als der Inhalt des abſtracten Staats heraus. Der Abſolutismus des Staats war nur ein Gegenbild von dem abſoluten Egoismus der Einzelnen, die ſich von allen ſittlichen Banden, von allem Glauben an ein ſubſtantielles Intereſſe losgeriſſen hatten, und nun mit ſinnloſer Luſt dem Augenblick lebten. An allen Höfen Europas, in allen Aufſtänden, finden wir Abentheurer von zweideutiger Geſtalt an der Spitze, welche die Kräfte des Abſolutismus für ihre Selbſtſucht ausbeuten. Sie finden ſich in alle Rollen, Liebe, Krieg, Spiel, Diplomatie; wendet ſich dann der Augenblick gegen ſie, ſo ſtiften ſie in Afrika eine neue Religion. Das ganze Leben und aller Genuß auf Eine Karte. Das Glück iſt flüchtig, das ungläubige Geſchlecht hat keinen Sinn für die Dauer, es ſchlürft in vollen Zügen die Gegenwart. Es iſt in den beſſern dieſer Abentheuer eine Art wilder Poeſie, in dieſer genialen Frechheit,

womit sie ihr Leben und das von Tausenden für Einen Tropfen des Genusses in die Schanze schlugen. Aber diese Poesie ist der trügerische Schein eines Irrlichts auf einem bodenlosen Moor, das Elend einer grenzenlosen Unsittlichkeit, der böse Geist des gedankenlosen Egoismus wühlte in den Tiefen des Bestehenden, und höhlte sie aus. Après nous le déluge! war der Grundgedanke dieses geistreichen Atomismus, dessen Schuld später die Revolution gezahlt hat.

Der Adel hatte in diesem überirdischen Licht des Absolutismus eine neue Bedeutung gewonnen. Seine Frivolität genoß sich selber in dem Spott über den Heiligenschein, der das absolute Wesen seines Standes umgab. Der Unterschied der idealen Person von der gemeinen lag lediglich in der Fiction, die durch äußerliche Symbole versinnlicht wurde. Ein bis ins Kleinste fest geordnetes Ceremoniell trennte die unnahbare Majestät von der profanen Masse. Von diesem heiligen Centrum geht alle ideelle Thätigkeit aus, ein Hof des feinsten Adels, der gebildeten, abstracten Convenienz ohne Inhalt, reiht sich als Glorie um den Thron, von ihm inspirirt, strömt die in eine Akademie verdichtete Gelehrsamkeit ihr Licht in die verschiedenen Kanäle des Volksbewußtseins. Das abstracte Recht, dem der Bürger unterthan ist, gilt nur als Ausfluß der königlichen Willkühr und Gnade: was in den Höhen, dem gemeinen Sinn unverständlich, sich ereignet, das wird nach anderm Maaß gemessen. Eine classische Form ordnet die himmlische Welt für die Anschauung. Der Ehrgeiz hat seinen Brennpunkt in den heiligen Insignien der königlichen Gnade. Der Monarch ist in seiner Person und seinem Wesen von Allen abgesondert und einsam, er ist für sich und kennt nicht seines Gleichen, aber er weiß seine einsame Hoheit nur aus der Verehrung seiner Diener. Die Wirklichkeit seiner Größe ist nur in dem stummen Dienst, den Leidenschaften und der Niedrigkeit derer, die von ihm abhängen. Er ist die Quelle des wesentlichen Bewußtseins seiner Unterthanen, weil sich auf ihn die ganze Thätigkeit ihres Ehrgeizes bezieht, aber diese Beziehung ist allein seine Wirklichkeit. Die einsame Majestät spielt mit der Welt, die sie unter sich sieht, sie ist aber in ihrem Wesen Nichts als der Reflex dieser Welt, und an sich wesenlos. Ihre Macht ist ein Schein, denn sie ist ihrer selbst nicht mächtig, sie ist gesetzlos, ihre Heiligkeit, ihre Salbung ist ein Schein, denn die Bestimmung des Willens fällt nicht in dieses Heilige. Die Majestät ist von Gott abgeleitet, aber so hat Gott nur noch ein historisches Recht.

In die Tiefe dieſes leeren Staats ſind alle menſchlichen Intereſſen hinabgezogen. Durch dieſes harte Joch des Abſolutismus mußten wir hindurch, alles Bedeutende mußte nivellirt werden durch dieſe Abſtraction, damit aus ihr der Begriff der ideellen Gleichheit und endlich der erfüllten Freiheit hervorginge. Nachdem der abſolute König in den bodenloſen Abgrund ſeines leeren Ich alle Beſtimmtheit des Staats begraben, entwickelte ſich der durch ihn eigentlich erſt hervorgebrachte Begriff des Staats als Ideal in den Köpfen der Denker. Dieſes Ideal wandte ſich dann ſpäter gegen ſeine Vorausſetzung.

— Auf jener punktuellen Spitze konnte ſich der abſolute Staat nicht erhalten, die Willkühr iſt zu ſinnlos, um von Dauer zu ſein. An Stelle des bloß formellen Abſolutismus, der leer und in ſich fertig war, trat der teleologiſche Begriff des Staats, der einen Zweck erreichen ſollte, das allgemeine Wohl.

Alle Staaten Europa's waren künſtlicher Natur, d. h. in keinem hatte ſich die Identität des Volksgeiſtes zugleich Inhalt und Form gegeben, ſondern überall hatte die Lebenskraft weſentlich fremdartige Theile in ſich geſogen. Nur die Abgötterei mit der abſtracten Verſtandes-Identität kann den natürlichen Staat höher ſtellen. An einen im Urſprung und in der ganzen Entwickelung künſtlichen Staat, den Preußiſchen, knüpft ſich der nächſte weſentliche Fortſchritt der Geſchichte. Friedrich der Große iſt der Schöpfer des liberalen Staats.

Zunächſt hat er mit der Negation gegen die Beſtimmtheit Ernſt gemacht. In den innern Verhältniſſen des eignen Staats hatten ihm darin ſeine großen Vorfahren mit eiſerner Entſchloſſenheit vorgearbeitet. Befangen in den Vorurtheilen ihrer Zeit, ehrten ſie den Edelmann als den Einzelnen, aber wo er ſich in einer Corporation ihnen entgegenſtellte, da warfen ſie ihn nieder und traten auf ſeinen Nacken, ohne ſich um die Privilegien zu kümmern, die er ihnen vorwies. Dieſe Junker, die jede nützliche Veränderung mit brutalem Trotz verhinderten, die ein Handbreit ihrer Rechte ſchmälerte, um ſo freigebiger aber über die Steuer verfügten, die aus der Taſche des bürgerlichen Volks floß, lernten jetzt die eiſerne Hand des Herrn erkennen. Die unmittelbare Willkühr in den Regierungshandlungen eines Friedrich Wilhelm I. war vielleicht viel entſetzlicher als in irgend einem

andern Staat, aber darin unterschieden sich die preußischen Regenten von den französischen, daß sie in all ihren Handlungen einen bestimmten Zweck verfolgten. Die Macht der Könige beruht auf dem materiellen Wohl des Volks, dieses wurde mit aller Energie eines despotischen Willens gefördert. Aber Friedrich Wilhelm I. war noch abhängig von der alten Idee des römischen Reichs, seine auswärtige Politik war unsicher und kleinlich, weil sie von Östreich geleitet wurde. Mit dieser Illusion des Kaiserthums machte Friedrich der Große ein Ende, und pfropfte auf den todten Stamm ein lebendiges Reis. Daß er die abstracte Bestimmung des Rechts nur soweit gelten ließ, als es für seine Zwecke paßte, wurde durch die Zeit gerechtfertigt, welche die Wirklichkeit des Rechts in der allgemeinen Willkühr aufgelöst hatte. Indem er das deutsche Unwesen stürzte, und das römische Reich völlig zu Boden trat, hat er ein lebendiges Deutschland möglich gemacht, das bis dahin in den heiligen Staub der Reichstage und des Reichskammergerichts vergraben war, und nur noch in den Akten existirte. Die Verehrer des Alten mögen einmal unbefangen die Geschichtsbücher aufschlagen, und den Gegenstand ihrer Verehrung näher ins Auge fassen, diese Herrlichkeit des deutschen Reichs, dessen Fürsten vor den Maitressen der französischen Könige im Staube lagen, um einige Gunstbezeugungen zu erlangen, diese goldne Zeit, deren feige Ohnmacht, Niederträchtigkeit und Selbstsucht in den höchsten Regionen sich noch deutlicher zeigt als in den übrigen Kreisen, deren Chronik von Nichts handelt, als von den Festen der großen Herrn und dem Auspeitschen und Foltern der armen Sünder, dieses Paradies der Legitimität, das sich hinter die abstracten Formeln der Rabulisten versteckte, und sich durch sie gegen die Energie des Gedankens und des Willens für gesichert hielt, das nur den Muth des Protestirens besaß, und in dem unendlichen Netz der Bedenklichkeiten nie zu einem freien Entschlusse kam. Friedrich hat sich von diesen Bedenklichkeiten nicht anfechten lassen, wo sein gesundes Rechtsgefühl oder sein persönlicher Vortheil ins Spiel kam, zerhieb er ohne Weiteres den gordischen Knoten des abstracten Rechts, und offenbarte das Recht der Gewalt. Er hatte die Kühnheit, auf dreiste, militärische Weise diesen Wust juristischer Abstractionen über den Haufen zu werfen, ehe ihm noch die öffentliche Meinung darin beistehn konnte. Seine Gegner wie seine Bundesgenossen schrieben unendliche Aktenstöße über das Recht der guten Sache, er bewährte es durch das

Schwert. Vor ſeiner Zeit kam alljährlich ein Congreß von Diplomaten zuſammen, um einander zu betrügen, und Verſprechungen zu erlangen zur Aufrechthaltung des Gleichgewichts, die das nächſte Jahr wieder aufhob. Friedrich warf ſein Schwert in die Wagſchale dieſes Gleichgewichts, und die Diplomaten ſtoben auseinander.

Nicht tiefer war ſeine Verehrung gegen die Theologen. Gebildet in der Schule des franzöſiſchen Atheismus, verlachte er die Streitigkeiten aller Parteien in der Religion, und vernichtete ihren politiſchen Einfluß dadurch, daß er ſie duldete. Abſolute Toleranz iſt der Todesſtoß für die treibende Kraft der Religion. Sie ging bei ihm ſoweit, daß er die Jeſuiten, als ſie von der Kirche ſelbſt aufgehoben waren, in ſeinem Reiche ließ, andre Schulen hätte er bezahlen müſſen. Der wahrhaft abſolute Staat kann auch die Jeſuiten ertragen, denn er weiß ſich über ſolche particuläre Intereſſen erhaben. Mir iſt es einerlei, läßt Göthe den Ahasverus ſagen, wie ſie die Pſalmen ſingen, wenn ſie nur ruhig ſind, und mir die Steuern bringen. Aber auch nur der irreligiöſe Staat hat die Kraft der Toleranz, denn auch die bis zur formloſeſten Unbeſtimmtheit verflüchtigte Religion hat eine gewiſſe Grenze, über die hinaus ihr die Geduld reißt. So ſind die Vereinigten Staaten von Nordamerika, obgleich ſich in ihnen der größte Reichthum der Religioſität zuſammendrängt, als Staat irreligiös. Irreligiös iſt der Staat, welcher das Gefühl ſeiner Abhängigkeit von Gott verloren hat, und auf eignen Füßen ſteht, in ihm wird die Religion zu einer Privatſache herabgeſetzt. Sie bleibt zwar beſtehn, wie alle andern Privatſachen im Staat, aber die mächtige Energie eines abſoluten Willens zwingt ſie in den Organismus der allgemeinen Sittlichkeit hinein. Die belebende Seele dieſes Organismus, der Zweck, iſt ein rein weltlicher, der Staat ſteht auf eignen Füßen. Was daher von Religion in dem politiſchen Leben ſich regte, erklärte ſich gegen Friedrich, den Beſchützer Voltaire's, der Papſt weihte den Degen des öſtreichſchen Feldherrn und hätte gern einen Kreuzzug gegen ihn gepredigt, der engliſche Miniſter dagegen pries ihn als einen Helden des Proteſtantismus. Friedrich ſtand eigentlich der Lehre Luthers wenigſtens ebenſofern, als der alten Kirche, allein unter ſeinem Schutz gedieh die freiere Richtung des Proteſtantismus, und ſein Staat wurde eine proteſtantiſche Hauptmacht. Die Gewiſſensfreiheit ſeiner Unterthanen gehörte mit zu dem Inhalt ſeines Staats, den zu erhalten er ſich berufen fühlte.

Schon in seiner Jugend schrieb Friedrich einen Anti-Machiavell, d. h. er verwarf den rein empirischen Begriff des Fürsten als eines absolut Einzelnen. Der Fürst soll vielmehr der erste Beamte seines Volks sein. Volk ist hier nur ein Euphemismus für Staat, da nun seit Ludwig XIV. der Fürst der Staat ist, so scheint darin ein Zirkel zu liegen. Allein dieser Gedanke bringt in die bloße Majestät einen geschichtlichen Dualismus. Dem empirischen Fürsten stellt sich die concrete Idee des Fürsten gegenüber, er erweitert seine Persönlichkeit zu einer unendlichen, indem er sich einen Zweck setzt, und zwar einen dauernden, dessen Wirksamkeit ihn selber überlebt. Der Staat ist eine künstliche Anstalt zum Besten der in seiner Einheit concentrirten Mannigfaltigkeit, das ist mehr als die abstracte Allgemeinheit, und mehr als die formlose Menge der Einzelnen, denn er ist nun eine bleibende Idee, in welcher jene Einzelnen allein Wirklichkeit haben. Der Staat im König ist der Vormund der Masse, die als Masse stets willenlos und unmündig bleiben muß, weil ihr die Persönlichkeit abgeht: der Fürst ist die ideale Person des Staats.

Friedrich hat sich die Resultate der damaligen Philosophie angeeignet, und sie in das Cabinet eingeführt: der Philosophie, so weit sie für Weltleute paßte. Er hatte in der französischen Schule spotten gelernt über Alles, was sich nicht auf weltliche Zwecke bezog. Die eigentliche Philosophie gehörte ebenso zu den scholastischen Trümmern des Mittelalters, er sah auf sie mit derselben Verachtung herab, als auf die Streitigkeiten der Theologen. Dennoch berief er Wolf, den Lieblingsphilosophen der Rationalisten, den während der Regierung seines Vaters die Orthodoxen vertrieben, zurück, das war eine Huldigung, die er der öffentlichen Meinung brachte. Jedenfalls nehmen jetzt die Wissenschaften eine würdigere Stellnng ein, als unter dem Corporalstabe Friedrich Wilhelms I., der seinen Hofnarren zum Präsidenten der Akademie erhob, und zur Belustigung seiner Officiere die gelehrten Professoren von ihm zu Schanden disputiren ließ. Auch selbst diese weltliche Philosophie nöthigte den absoluten Fürsten, eine Macht anzuerkennen, die über seiner bloßen Willkühr stand, den Gedanken. Alle die Regenten, welche in Friedrichs Fußtapfen traten und den Liberalismus überstürzten, indem sie ihn abstract auffaßten, und sich gegen den Willen der Masse spröde verhielten, wie Joseph II., Pombal, Struensee, Gustav III. standen, feindlich oder verbündet, in wesentlicher Beziehung zur Philosophie.

Dagegen hat sich Friedrich mit Entschiedenheit gegen die neue Theorie der französischen Publicisten ausgesprochen, welche den Staat zu einem bloßen Mechanismus herabsetzen wollte. Er läugnete, daß ein Mechanismus auf sich selber ruhen könne, ohne durch die Triebkraft eines lebendigen Willens bewegt zu werden.

Die vorherrschende Richtung des absoluten Staats unter Friedrich dem Großen, die militärische, war bereits durch die Thätigkeit seiner Vorfahren vorbereitet und bedingt. Der ganze Staat war in den Händen des Königs, strenger, militärischer Gehorsam bei allen Classen des Volks zur Gewohnheit geworden, die Habe der Bürger willkührlichen Steuer unterworfen. Die Finanzen, das unentbehrlichste Mittel einer kräftigen Wirksamkeit, waren geordnet, das Heer zahlreich und geübt. Mit diesem Werkzeug ging Friedrich an die Entwirrung der wunderlichen Verhältnisse seiner Zeit, fest entschlossen, von keinem Vorurtheil sich einschränken zu lassen. Auch in kleinern Streitigkeiten löste er militärisch die verworrensten Angelegenheiten, welche den Scharfsinn der gelehrten Juristen seit vielen Jahren beschäftigten, und erregte dadurch nicht geringes Erstaunen bei einem Volk, das an die abstracte Herrschaft der Formeln gewöhnt war. Das Recht der Waffen verschaffte dem Gedanken, der bisher vor Bedenken nicht zur Wirklichkeit gekommen war, freies Spiel. Das stehende Heer war das Werkzeug des Absolutismus in der Vertung des feudalen Mittelalters gewesen, es hatte den Boden gleich gemacht. Das Heer ist nicht ein nationales, denn das eigentlich Nationale hat der Absolutismus vernichtet, sondern ein Werkzeug des Gewalthabers ohne eignes Leben. Friedrich brachte in diese Maschine eine belebende Kraft, die Ehre: den Stolz auf die Anerkennung eines Königs, in dem jeder Soldat den größten Krieger verehrt. In die brutale Masse des Gesindels, das seinen Fahnen folgte, mußte dieses Gefühl erst künstlich eingeimpft werden, auf eine natürliche Weise war es schon in dem ersten Stande des Staats, dem Adel, vorhanden. Friedrich achtete den Adel nicht gerade an sich, aber als das wesentlichste Organ eines kriegerischen Monarchen. Der Geist der Ehre haftet an concreten Institutionen, weil er von der concreten, gewissen Anerkennung eines moralischen Ganzen abhängt. Darum hat Friedrich den Adel sorgfältig von den gemeinen Volk gesondert, und dem letztern den physischen Genuß überlassen. Sobald der Adel aber über den Stolz des Dienstes hinaus wollte, und die Unterthanen

beſchädigte, die dem Fürſten das zweite Werkzeug ſeiner Macht, das Geld, verſchaffen müßten, dämmte er ihn in ſeine Schranken zurück.

Die zweite Äußerung des Abſolutismus iſt die Adminiſtration, die ausſchließlich von der Seele des Staats, dem Fürſten, ausgehend, und allein auf ihn ſich beziehend, dennoch in tauſendfachen Verzweigungen mit dem Volk verknüpft iſt, und in ihrer Stellung eine Conſiſtenz beſitzt, die für die Unmittelbarkeit der fürſtlichen Perſon zugleich Stoff und Schranke iſt. Sie bildet gleichſam den Leib des Fürſten, ohne welchen dieſer keine Wirklichkeit hat. Die Bureaukratie giebt dem künſtlichen Staat dieſe reelle Einheit, die der natürliche in andern Elementen findet. Sie iſt im liberalen Staat durchgreifender und ausgedehnter, als im bloß abſoluten, denn in dieſem ſoll ſie das Volk nur ausſaugen, im erſten aber es noch dazu bevormunden, ihm die Vortheile und das Wohlſein verſchaffen, das ſeinen blöden Augen entgeht. Die polizeiliche Allgewalt drängt ſich am Ende in die Einzelheiten des Privatlebens ein. Dieſes Syſtem der Vormundſchaft überkam Friedrich von ſeinem Vater, und bildete es weiter aus. In jenen Zeiten traten mehr die unangenehmen Züge deſſelben hervor, denn das Volk war damals noch im Weſentlichen der Adel, und während auf den niedern Ständen ein Abgabeſyſtem drückt, deſſen Formen nicht leicht gehäſſiger ſein konnten, floſſen die Unterſtützungen des Ackerbaus u. ſ. w. in die Caſſe des Adels. Das Volk iſt durch dieſe Bevormundung der Regierung in ſeiner Unmündigkeit befeſtigt, und hat ſich gern darein ergeben, denn im Ganzen läßt der Menſch lieber für ſich ſorgen, als daß er ſelbſt etwas thut, andrerſeits aber gehört die Adminiſtration ſelbſt zum Volk, und ihre Ausdehnung hat einen großen Theil des Volks der politiſchen Bildung theilhaftig werden laſſen, die dann wieder auf die andern Stände überging. Ferner bahnte ſie der Gleichheit der Rechte den Weg, denn ſie mußte aus brauchbaren Leuten zuſammengeſetzt werden, und die Brauchbarkeit bindet ſich nicht an den Unterſchied der Stände. Endlich war durch ſie der Grundſatz, daß das Wohl aller Einzelnen der weſentliche Gegenſtand des Staats ſei, zur Conſiſtenz gekommen, die Unterthanen waren, wenn auch vorläufig nur als Gegenſtand der Fürſorge, mit in den Staat aufgenommen, und der Staat verlor für ſie ſein transcendentes Weſen.

Dieſe Trennung des Staates vom Volk hatte ſich in keinem Zweige des öffentlichen Lebens ſo fühlbar gemacht, als in der Aus-

übung des Rechts. Die wesentlichsten Beziehungen des Privatlebens wurden nach Regeln geordnet, die den Bürgern, welche sie betrafen, vollkommen fremd waren. Die Juristen hatten sich durchaus vom Volk getrennt, und das Volk übergab ihnen sein Recht, wie der Katholik dem Beichtvater sein Gewissen. Die aufrichtigen Juristen konnten vor Gelehrsamkeit und gewissenhaften Bedenklichkeiten nie zu einem Entschlusse kommen, der größere Theil dagegen urtheilte nach Gründen, die dem eigentlichen Recht fremd waren. Nur der absolute Staat konnte den Muth fassen, allenfalls mit dem Corporalstab in dieses Unwesen zu stören, nur der liberale Staat den guten Willen haben, diese Macht zu gebrauchen, selbst auf die Gefahr hin, sich ohne unmittelbaren Vortheil gehässig zu machen. Das conservative Element hat auch im absoluten Staat in der Justiz seine Hauptstärke. Der Fürst ist nominell allein Quelle des Gesetzes, wie aller Staatsgewalt überhaupt, er ist selbst das Gesetz: aber nur als ideelle Person, seine Aussprüche überleben seinen Willen. Das concrete Leben des Gesetzes ist im Bewußtsein der Gerichte. Selbst die gutgemeinte Willkühr des Fürsten scheitert an der Festigkeit der Institutionen. Der bekannte Eingriff in die Gerichtsbarkeit, der Friedrich dem Großen zum Vorwurf gemacht wird, hat nur dazu gedient, zu zeigen, wie weit selbst im absoluten Staat, und in einer schlechten Sache, die Unabhängigkeit des Gerichts geht, welches an eine Idee geknüpft ist. Der Einzelne würde nicht wagen, sich dem absoluten Herrn zu widersetzen, wer aber seinen Halt, und wenn es auch nur ein formeller ist, außer sich hat, gewinnt dadurch den Muth, sich für diese Idee zu opfern, denn die Idee ist ihm höher, als sein persönliches Wohl*). Das Recht ist, wie die Religion, ein transcendentes Wesen, durch welches der Einzelne sich über sein empirisches Dasein erhebt.

Friedrich hat wenigstens den ersten Schritt gethan, die unbedingte Herrschaft dieser fest gewordenen Idee zu brechen. Er wollte die unendliche Dauer der Processe abkürzen, die gelehrten Spitzfindigkeiten und Controversen der Rabulisten abschaffen, eine strenge Aufsicht über die Richter führen, alle Unterthanen vor dem Gesetz gleichstellen, und in die Gesetzgebung die Uniformität einführen, welche

*) Diese Aufopferungsfähigkeit für die Idee des Amtes zeigt sich selbst in dem geistlosen Volk der Chinesen bei ihren Censoren, welche dem absolutesten Fürsten, den die Welt kennt, mit Todesverachtung die Stimme ihrer Pflicht und ihres Rechtes entgegensetzen.

das Wesen des Absolutismus überhaupt ausmacht. Die Macht der abstracten Jurisprudenz ist zäher als die Kirche, die militärischen Eingriffe des absoluten Königthums haben sie nicht brechen können. So anerkennenswerth dieser Widerstand ist, so dürfen wir nicht vergessen, wie das geheiligte Recht der Hexenprocesse und der Tortur lange dem gesunden Verstand einen ähnlichen Widerstand entgegengesetzt hat.

Wie auch der beste Wille des Gesetzgebers unfähig ist, eine Form zu erzeugen, mit welcher nun die Entwickelung des Rechts ein Ende habe, hat die historische Rechtsschule in unsrer Zeit nachgewiesen. Demnach hat sie die teleologische Ansicht, von der das preußische Landrecht ursprünglich ausging, mit Entschiedenheit verworfen. Sie verkennt dabei, daß auch diese Seite ihre Berechtigung hat, daß die Abstractionen des Rechts, das sich gänzlich von seiner Wurzel, dem Volksbewußtsein, losgerissen hatte, mehr der Speculation des müßigen juristischen Verstandes, als dem praktischen Sinn eines Fürsten und einer Zeit zusagen mußten, welchen das Zweckmäßige als höchste Kategorie erschien. Friedrich ging von der Ansicht aus, das neue Gesetzbuch sollte gemeinfaßlich, klar und für alle Fälle bestimmt sein, so daß es jede Art richterlicher Willkühr ausschloß. Wenn ich meinen Endzweck erreiche, sagt er selber, so werden freilich viele Rechtsgelehrte bei der Simplification dieser Sache ihr geheimnißvolles Ansehn verlieren, und das ganze Corps der bisherigen Advocaten unnütz werden. Allein ich werde dagegen desto mehr geschickte Künstler, Fabrikanten und Kaufleute gewärtigen können, von welchen sich der Staat mehr Nutzen zu versprechen hat. Dieser Grundsatz ergab sich in seiner Durchführung als ungenügend, indem für gewisse Fälle die Interpretation des Rechts, also die organische Fortbildung desselben, dennoch dem Ermessen des Richters anheimgestellt werden mußte. Dennoch war er an sich vernünftiger, als jener alte Glaube an das gelehrte Recht der Vergangenheit ohne das Hinzutreten des vernünftigen Bewußtseins der Zeit, und ein wesentlicher Gedanke des Absolutismus, so auch das Recht zu einer reinen Function des Staats zu machen. Das Ungenügende im Absolutismus überhaupt lag darin, daß er im Abstracten blieb, und ein concretes Subject, aus dessen Bewußtsein das wahre Recht hervorgehn konnte, nicht zu bilden im Stande war. So blieb der abstracte Stand der Juristen wie der abstracte Priesterstand.

Friedrich trat mit seinen Gedanken sehr vorsichtig auf, und erreichte damit das für die Zeit Wesentliche. Die Idee des liberalen Staats, den er hervorgerufen, stürmte dann das Bestehende, und ging daran zu Grunde. Dies war besonders das Unglück Josephs II. Von dem Unwesen der öffentlichen Rechtszustände überzeugt, und mit dem besten Willen für das Wohl seines Volks, setzte er seinen Menschenverstand und seinen Begriff kaiserlicher Machtvollkommenheit dem geschriebenen Recht entgegen, aber die Zähigkeit dieser verhärteten Masse widerstand seiner Leidenschaft. Selbst die Unterdrückten, in die süße Gewohnheit des alten Seins gewiegt, sträubten sich gegen jede Erleichterung, und die Eifersucht der alten Particularitäten gegen die allgemeine Macht des Reichs hemmte jede zweckmäßige Erneuung.

Diese Eifersucht benutzte Friedrich, als sein Interesse mit der Macht des absoluten Liberalismus collidirte. Josephs Bestreben war, die deutsche Nation auch formell zu einer wirklichen zu erhöhn. Das wäre der Untergang des künstlichen Staates gewesen. Darum regte Friedrich die Furcht, welche Deutschland vor den jesuitischen Bestrebungen Östreichs ererbt hatte, gegen die neuen Reformversuche Östreichs an. Die gelehrten Publicisten veröffentlichten Folianten gegen diese Tyrannei des liberalen Staats, und Friedrich wurde als der Beschützer der deutschen Freiheit gepriesen. Die deutsche Freiheit bestand in der Unabhängigkeit der größern Fürsten, in dem Chaos der alten Unordnung, welche einem kräftigen Mann die freie Verfolgung seiner particulären Staatszwecke erlaubte, und in der Zersplitterung der deutschen Politik, die das Reich vom Ausland abhängig machte. Durch Friedrich den Großen ist Rußland an die Stelle Frankreichs gekommen, und hat den wesentlichsten Theil an der Reichsregierung erlangt. Aber wenn wir die Idee Josephs als die höhere ehren, so muß andrerseits zugegeben werden, daß er ebenso leidenschaftlich, unsicher und wankend in seinen Plänen war, als Friedrich besonnen, fest und entschieden. Das war das Verderbniß des liberalen Staats, daß er sich an Abstractionen band, und die concrete, unmittelbare Sicherheit des Willens nicht erreichte.

In allen Ländern sehn wir jetzt die liberalen Ideen Friedrichs Macht gewinnen, der Liberalismus fegt wie eine Windsbraut über Europa, von dem Tajo bis nach Sibirien hinein. Pombal, Aranda, die französischen Ökonomisten, Struensee, Gustav III., Joseph II., Peter III. und selbst Catharina, sie

untergruben durch die Ideen Voltaire's und des preußischen Königs die Macht des Bestehenden. Die Aristokratie und die römische Kirche waren ebenso die Feinde des absoluten wie des liberalen Staats. Hier zeigte sich, daß die Sicherheit des Bestehenden nicht objectiv ist, sondern nur in der Vorstellung beruht. Sobald die Energie eines entschiedenen Willens sich gegen dasselbe wendet, bricht es in seiner Ohnmacht zusammen. Die hochmüthige, engherzige Aristokratie Schweden's überbot sich in Demuth und Unterthänigkeit, als Gustav III. mit Hülfe des Volks auf militärische Weise gegen sie auftrat, der Papst schwieg und gab nach, als Pombal mit einer brutalen Gewaltsamkeit, die keine Grenze kannte, gegen die Jesuiten und die Kirche überhaupt verfuhr. Diese liberalen Regierungen sind dann gestürzt worden, allein sie sind dennoch nicht ohne segensreiche Wirkungen vorübergegangen. Die Macht der Vergangenheit erhielt durch sie einen Stoß, von dem sie sich nicht erholen konnte, und selbst die Reaction mußte wenigstens äußerlich in liberalen Formen auftreten. Diese Äußerlichkeit bleibt nicht ohne Einfluß auf das Wesen.

Der Sturz jener liberalen Richtung war aber darin bedingt, daß sie als etwas Fremdes und damit Gewaltsames über das Volk kam. Die liberalen Regenten standen isolirt, und waren andrerseits von ihrer Idee zu sehr durchdrungen, als daß sie es hätten versuchen sollen, sich den Begriffen und selbst den Vorurtheilen ihrer Völker anzupassen, um bleibende Verbesserungen zu erringen. Der Despotismus der Aufklärung zeigt sich uns namentlich in Portugal in seiner schrecklichen Gestalt. Pombal verhöhnte alle Begriffe des Rechts und der Gesetzlichkeit, wo es der Ausführung seiner Absichten galt, die Gefängnisse waren mit Staatsverbrechern überfüllt, die Censur auf das Strengste gehandhabt, das Verfahren gegen die Jesuiten kennt an Härte und Ungerechtigkeit nicht seines Gleichen. Dabei kam es diesen liberalen Absolutisten auf die Mittel nicht an, Pombal führte gegen die Jesuiten die von ihm aufgehobne Inquisition wieder ein, und ließ einen Jesuiten als Ketzer verbrennen. Bei Struensee und Gustav III. tritt zwar nicht diese Härte hervor, wohl aber eine geistreiche Frivolität, ein leichtfertiges Spiel mit dem Heiligsten, ein Hinwegsetzen über Eid, Gewissen und Sittlichkeit, das nur vorübergehend glänzen, aber niemals einen sichern Boden für ein geordnetes Staatssystem hervorbringen konnte. Der äußere Glanz des Hofes, der sogenannten Künste und Wissenschaften, der Reichthum der Fabriken

drängte auch bei ihnen die Sorge für das wirkliche Volk in den Hintergrund, was die eine Classe des Volks gewann, wurde den übrigen Unterthanen entzogen.

Jene Frivolität der Weltphilosophie schlug sofort in Unsicherheit und Ohnmacht um, wenn das Glück sich wendete. Struensee ist davon das kläglichste Bild. Jene liederliche Lehre der Salons gab keine Begeisterung und keine Fähigkeit, für die Idee auch den Schrecken des Todes entgegen zu gehn. Auf den Höhen des Lebens sich selber zu erhalten, reicht die bloße Klugheit vielleicht hin, aber nicht eine Idee durchzuführen. Diese romantische Mischung von frivolem Egoismus und ideellen Bestrebungen war der Untergang der Liberalen, sie fielen vor dem consequenten Egoismus.

In dem Verhältniß Peters III. zu seiner Gemahlin Katharina zeigt sich am deutlichsten der Gegensatz des romantischen Liberalismus und dem absoluten Eigenwillen. Der verruchteste Mord wurde an diesem Schwächling ausgeübt, dessen kränkliche, knabenhafte Ungeduld nie etwas Bedeutendes hätte zu Stande bringen können, Katharina's Thronbesteigung selbst war eine Usurpation, die sich auch nicht einmal den Anschein legitimer Ansprüche gab, dennoch erklärte sie in dem Manifest, das auf die Ermordung ihres Gemahls folgte, sie habe zu Gott und seiner Gerechtigkeit ihre Zuflucht genommen. Sie war ebenso eine Anhängerin der französischen Philosophie, denn diese gab ihrer ruchlosen Liederlichkeit freien Spielraum, aber die Welt nannte sie die Große, weil sie sich der alten Mißbräuche gegen die politischen Neuerungen annahm, und in der Härte ihres Egoismus, der über Schaam und Scheu gemeiner Seelen weit erhaben war, keine Faser einer Idee ertrug. Das war der Unterschied der Reaction gegen den Liberalismus, daß ihre Selbstsucht ungemischt war, und die Vorurtheile des Alten an sich zog. Sie stellte die alten Mißbräuche wieder her, und fügte noch die Frechheit der modernen Frivolität hinzu. Adelsregiment, Pfaffenthum und der Glanz des Hofes verbanden sich gegen die Idee. In Preußen wurde die Religion, die Verschwendung und die Liederlichkeit gemeinsam restaurirt. Die Reaction gegen Struensee führte ein Priester, der sich endlich selber von den Dogmen überredet hatte, die er Andern vortrug. Allein die Heuchelei war nur auf der äußersten Oberfläche, im Allgemeinen fehlte auch die letzte Spur der Schaam diesem weltlichen, von Gott und von der Idee verlassenen Geschlecht. Das Leben

war ein Schauspiel, das der Hof genoß, was er für Kunst, Wissenschaft, Handel, Gewerbe u. dgl. that, war ein Treibhaus zu seiner eignen Befriedigung. —

— Der liberale Absolutismus hatte es also mit seiner Abstraction nicht zur Bezwingung des Bestehenden gebracht, die andre Seite bildet der concrete Rechtsstaat, dessen Auflösung nicht eine künstliche, sondern eine organische zu nennen ist.

In England war die Religion das Mittel gewesen, erst den mittelalterlichen Staat, und dann den Absolutismus zu stürzen. So war die englische Revolution die Ergänzung dessen, was Heinrich VIII. gewirkt hatte. Sie hatte zwar das abstracte Recht verletzt, aber nur bis auf einen gewissen Grad, es hatte sich mit dem Neuen abgefunden, und die Verhältnisse waren nun, wenn auch nur in der Fiction, auf gegenseitiges Übereinkommen gegründet. So giebt uns England das Bild des Rechtsstaates. Alle Erscheinungen des Mittelalters waren der Form nach beibehalten, aber verweltlicht und dadurch in ihr Gegentheil verkehrt. Dem König war aller Glanz der Majestät geblieben, aber diese Majestät hatte ihren Inhalt, den wirklich absoluten Willen außer sich. Dann besteht die schärfste, historische Sonderung der Stände neben der allgemeinsten Berechtigung jedes Einzelnen. Es ist ein wunderbar gegliederter Bau, in dem ein jedes Glied seine Beziehung, und so seine Wirklichkeit, außer sich hat, ein concretes, festes Dasein, das doch überall auf Fictionen ruht. Der König ist souverän, und doch ohne Willen, die Kirche in den Staat aufgegangen, und doch von einer Consistenz und Zähigkeit, daß sie fast gar keine Entwickelung gehabt hat, die steifsten, abstractesten Formen in einem Volke, das gerade auch in religiöser Beziehung den Eigensinn der Particularität bis in die sinnlosesten Extreme ausgebildet hat. Der eigentliche Souverän ist das historisch feste, bis ins Baroke verhärtete Gesetz. Das Gesetz an sich ist eine Abstraction, das Allgemeine in den Beziehungen der Einzelnen auf einander, es modificirt sich daher nach den Verhältnissen. Hier aber, obgleich es zum großen Theil nur in der Ausübung, beinahe in der Willkühr fortwährend wechselnder Beamten ruht, hat es eine unbezwingliche Consistenz gewonnen, und bei der verworrensten Mannigfaltigkeit, bei dem abstractesten Festhalten des Herkömmlichen doch im Volke ein wirkliches und energisches Leben behauptet. Der Engländer hat den Atomismus der Persönlichkeit auf die Spitze getrieben, frei durch das Gesetz, ist er rein weltlich, kalt

und gleichgültig gegen alle Andern, die Urſprünglichkeit ſeines Selbſt concentrirt ſich bis zur blaſirten Verachtung alles allgemein Vernünftigen, zum Spleen. Die uniforme Bildung der abſoluten Staaten des Continents hatte keinen Begriff von dieſer freien Eigenthümlichkeit, und verehrte ſie von Ferne, ein reicher, großartiger Engländer war die Hauptfigur aller Romane. So war nicht nur der Einzelne in ſich verfeſtigt, ſondern dann weiter die Corporationen, Gemeinden, Städte. Die Particularität hat ſich mit der Allgemeinheit verſtändigt, jedes kennt ſein Gebiet, und die Freiheit hat am Geſetz ſowohl ihre Grenze als ihren Inhalt. Das Geſetz iſt der Staat an ſich, aber nur als die unendliche Vermittelung, Zweck iſt die concrete, wirkliche Particularität. Dieſer geſchichtliche Dualismus zwiſchen Abſtraction und Realität verwirrt ſich im Rechtszuſtand zu einer unauflöslichen Verwickelung, in welcher die Härte des Beſondern nicht aufgeht, ſondern als weſentlich erhalten wird. Jede neue unauflösliche Beziehung verfeſtigt dies Verharren in einander: das iſt z. B. die poſitive Seite der Nationalſchuld. In dieſem Ineinander iſt ſelbſt die Religion ein immanentes Glied, aber nicht mehr die Seele, ſie hat die Härte der Subjectivität nicht zu brechen vermocht, und ſo hat der Rechtsſtaat nur die Bedeutung eines unendlichen Kampfs.

Dieſer Kampf ſchmückt ſich mit Ideen, allein er bezieht ſich lediglich auf Intereſſen. Das ſcheinbar Volksthümliche iſt nur in den Formen, von Oben herab laſtet der normanniſche Feudalſtaat auf dieſem Rechtsgebäude, von Unten auf unterwühlt es das kaufmänniſche Intereſſe. Die Factionen, die um die Herrſchaft kämpfen, ſind ſtreng ariſtokratiſch wie in Schweden, der Trotz der Freiheit haßt die Herrſchaft der Tyrannei ebenſo wie die der Vernunft, in dem allgemeinen Bau des Egoismus verkümmert das Gemüth, die öffentliche Moral empfiehlt die Anerkennung der menſchlichen Ungleichheit, und wenn die Ariſtokratie — die ſich von denen des Continents noch dadurch unterſcheidet, daß das gemüthliche Band der Stammverwandſchaft vor dem eigentlich egoiſtiſchen, engherzigen Standesintereſſe zurücktritt — vorübergehend für Freiheit und Menſchenrechte ſchwärmt, ſo iſt das nur, um durch dieſen Hebel die Verfaſſung irgend eines andern Staats umzuſtoßen, der mit Britannien rivaliſirt.

Dieſe abſtracte Härte verräth ſich am deutlichſten in der auswärtigen Politik. Die kaltherzige, berechnende Staatskunſt, welche die Helden der Freiheit an einen Tyrannen verkauft, iſt die Conſequenz

des absoluten Staats, die um so unerbittlicher ist, als seine Ausübung in einer abstracten Macht ohne Herz und Gefühl liegt, nicht in einer wirklichen Person, die menschlicher Regungen fähig wäre. Wir sind ein Abscheu der Nationen geworden, sagte Burke im Parlament. So sehr sich übrigens das Streben auf die Gegenwart richtet, so herrscht doch die kalte Macht der Vergangenheit. Die unerbittliche Gleichgültigkeit gegen das natürliche Recht ist der Haß der Abstraction gegen alles concrete, vom Gemüth erfüllte Dasein.

Dieser Geist der reflectirten Selbstsucht hat sich dann über die politischen Verhältnisse Europa's überhaupt ausgebreitet, die Abstractionen des Merkantilsystems wurden das leitende Princip der Politik. Sie erhielt ihre eigenthümliche Richtung durch Handels-Compagnien und durch die Abhängigkeit aller Staaten von der Geldmacht. Die Augen Europa's waren unabläßig auf Indien gerichtet, selbst minder mächtige Fürsten dachten an ein Colonialsystem. Zu Lande suchten die künstlich erzeugten Staaten einen angemessnen Boden, sie arrondirten ihre Besitzungen nach dem Begriff des Zweckmäßigen. Dahin gehören die Theilungen Polens. An eine nationale, organische Einheit dachte der abstracte Staat nicht, und ein allgemeines Recht hatte sich nicht bilden können, da die Religion von der Welt und ihren wirklichen Verhältnissen abstrahirte oder ihr gar als ein Feindliches gegenüber trat. So war die Zufälligkeit besonderer Zwecke das Wesen der Politik. Darum gehörten die Fürsten nicht ihrer Nation an, sondern rühmten sich, Weltbürger zu sein. Diese Gleichgültigkeit gegen die substantielle Bestimmtheit war der eigentliche Sinn des nun allgemein einbrechenden Kosmopolitismus. Der praktische Gesichtspunkt kennt nicht die Fessel der Nation, der Kaufmann hat an andere Dinge zu denken. Dreiste Abentheurer machten an den Höfen aus der Politik eine Taschenspielerei, der kriegslustige Edelmann diente dem Meistbietenden. Alljährlich versammelte sich ein europäischer Congreß von Diplomaten, um geheime Vorträge abzuschließen, von denen Jeder wußte, daß der nächste Augenblick sie brach. Lüge und Betrug waren allgemein, und hörten darum auf, zu beleidigen, rascher, flüchtiger Genuß des Lebens war die Tendenz des Starken, die Welt schied sich in Glücksritter und dumpfe Masse.

Dieser Egoismus fand seinen angemessensten Ausdruck in der neuen Welt. Amerika schien eine Welt von wirklich neuem Zuschnitt, eine tabula rasa, ein Boden, auf dessen unermeßlicher Aus-

dehnung jedes neue Gebäude vollen Raum zu seiner Ausbildung finden konnte. Hier stand der Mensch einzeln der Natur gegenüber, auf sich und seine Kraft gewiesen, ohne weitere Hülfe eines Gesetzes. Freiheit war das Gut, das diese Ansiedler in den Urwäldern des Missisippi suchten und reichlich fanden. Herausgerissen aus der rostigen Maschine der alten Welt, stand der praktische Mensch auf einem festen Boden, den er als Souverän beherrschte, nur die sittliche Substanz, die er aus seiner Heimath mitgebracht, gab seinem Gemüth eine eigenthümliche Färbung. Es waren die wilden Secten, die versteinerten Gedanken, die England aus seiner Entwickelung ausstieß. In diesen endlosen Wäldern konnte der Fanatismus an die Erringung einer wirklichen Herrschaft nicht denken, der eine Fanatiker ließ also den andern neben sich bestehn. So entstand unter dieser religiösen Fülle ein atheistischer Staat, der mit der Religion Nichts zu thun hatte. Diese atomistische Freiheit zeigte im Einzelnen eine gemüthlose Härte, die sich durchaus in keine ästhetische Form fügte, und Alles außer sich selbst nur als Mittel zum Zwrck, also, wenn es nicht gleichfalls den Widerstand der Freiheit entgegensetzte, als Sache ansah. Die Sklaverei hat nirgend einen gedeihlichern Boden gefunden, als in den freien Staaten von Nordamerika. Die Aristokratie des Bluts gewann hier ihre eigentliche Bedeutung. Die Einzelnen, die Freien und Herren des Landes, ruhten auf der Grundlage der sogenannten öffentlichen Meinung, die aber aus keinem sittlichen oder gesetzlichen Boden aufgewachsen, auch nicht durch eine strenge Form cultivirt war, sondern die das wüste Chaos von Seltsamkeiten, die schon in ihrer Einzelheit als anomal aus Europa vertrieben waren, in ein allgemeines, geistloses Grau sammelte. Der particuläre Wille weiß sich als das Absolute, die Welt ist nur für ihn. Das einzelne Bewußtsein hat seine Schranken gesprengt, sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz. Der Staat ist rein in den Einzelnen, wie sie in dem Medium des allgemeinen Egoismus gestählt und gekräftigt sind.

Dieser Staat und seine Losreißung vom Mutterlande wurde nun das Ideal des blasirten Europa. Der Franzose braucht stets einen Gegenstand des Enthusiasmus, die heimischen Verhältnisse waren zerbröckelt, er richtete sein schwärmerisches Trachten nach der neuen Welt. Der bei allem scheinbaren Puritanismus schlaue und kalt berechnende Charakter Franklin's wurde Mode an einem Hof,

in deſſen überſteigerter Unnatur das einfache Weſen des Amerikaners wie das Bild einer fabelhaften Urzeit erſchien. Seine grauen Haare revolutionirten den verkünſtelten Geſchmack der Convenienz. Der junge Adel ſtrömte dem transatlantiſchen Eldorado zu, um unter den Fahnen der Freiheit zu kämpfen. Dieſer Schwindel war im Allgemeinen nur das Gegenbild der Liederlichkeit des alten Hofes, es war eine Mode wie jene. Die junge vornehme Generation wollte im Grunde die alte Zeit, nur in einer Form, die ihrer Eitelkeit angepaßt wäre. Die bedächtige Weltklugheit der Amerikaniſchen Krämer wurde von dieſem Enthuſiasmus überſtürmt; ſie benutzte ihn, indem ſie darüber lächelte. Lafayette wurde ein bedeutendes Commando anvertraut, in Rückſicht auf ſeine erlauchte Familie und ſeine hohen Anverwandten. Das war die Proſa der neuen Republik; Europa ſah ſie aber nur von Weitem, in einem verklärenden Licht. Die Losreißung der Britiſchen Colonien war der erſte Sturm der Praxis auf das Beſtehende.

So haben wir den Staat betrachtet, wie er als abſolute Perſon, oder als Geſetz, oder als formloſe Maſſe den concreten Beſtimmungen geſchichtlicher Überlieferung entgegenſtrebt. Um ſich zu vervollſtändigen, muß er aus dieſer Empirie ſich zum reinen Begriff erheben, um dann aus ſeiner Vergeiſtigung in die Realität zurückzukehren. Dies führt uns zur abſtracten Theorie, die gegen ihre unmittelbare Vorausſetzung, den abſoluten Staat, ſich ebenſo feindſelig erweiſt, als gegen die Beſtimmtheiten, welche dieſer bereits aufgehoben hatte. Der abſolute Wille hat ſich in beſtimmten, alſo beſchränkten Formen verwirklicht, als Willkühr, als Zweckthätigkeit, als Geſetz; er iſt in all' dieſen Formen unbewußt von der ſittlichen Subſtanz des Vorurtheils, der Meinung, der Verhältniſſe umſtrickt. So reißt ſich nun endlich die Abſtraction des reinen Willens von ihren Wurzeln los, und wendet ſich, in der Gewißheit, alle Realität in ſich ſelbſt zu haben, gegen den Schein des Wirklichen.

Die Theorie des Staats.

Hobbes. Montesquieu. Rouſſeau.

Höchſt einſeitig hat die pragmatiſche Anſicht der Geſchichte die großen Umwälzungen des vorigen Jahrhunderts auf dem politiſchen Gebiet von particulären und zufälligen Urſachen ableiten wollen, um die Theorie zu rechtfertigen, als ſei ſie von den Obſcuranten fälſchlich des Verbrechens der beleidigten Majeſtät angeklagt. Dieſe Revolution

iſt in der That etwas weſentlich Anderes, als alle Staatsveränderungen früherer Zeiten, denn ihre Quelle iſt die Theorie, der Begriff des Staats. Der Geiſt hat den ſchrecklichen Verſuch gemacht, ſich ohne Beziehung auf ſeine Vorausſetzungen, unmittelbar zu realiſiren, und iſt darin geſcheitert. Es iſt nicht eine Verſchwörung geweſen, nicht der gute oder böſe Wille Einzelner; es iſt der Geiſt, der in den Menſchen wirklich geworden iſt. Er iſt in alle Adern der Zeit gedrungen, und hat ihren Pulsſchlag raſcher bewegt, gleichgültig, ob die fieberhaften Regungen der Menſchheit auch alles Wirkliche zerſtörten.

Der Gedanke des Staats entwickelte ſich aus der Praxis des Abſolutismus, und ließ dann die Beſtimmtheiten deſſelben fallen. Seine Aufgabe war, die Formel für den wahren, abſoluten Staat an ſich zu finden, die Realität des politiſchen Begriffs. Die neuen Theorien über den Staat haben das Gemeinſame, daß, wie verſchieden ſie ihn auch conſtruiren, ſie dennoch insgeſammt an ihn als die abſolute Macht glauben.

Die Engliſche Revolution ſchreckte zuerſt die Empirie aus ihrer Sicherheit auf, und drängte zur Kritik der bisher unbefangen aufgenommenen politiſchen Beſtimmungen. Hobbes ſtellte dem an ſich böſen Naturzuſtand des Menſchen, in welchem er die Vereinzelung ſah, und damit den ewigen Krieg Aller gegen Alle, das Paradies des abſoluten Staats entgegen, in welchem Sittlichkeit, Ordnung und Friede herrſchten. Die Vermittlung zwiſchen beiden ſei der freie Entſchluß geweſen. Um dem Elend des ewigen Krieges zu entgehn, hätten die Einzelnen kurz und gut dem particulären Willen überhaupt entſagt, und dem abſoluten Staat, d. h. dem Fürſten, den alleinigen, allmächtigen Willen übertragen. Dieſe Idee des geſellſchaftlichen Vertrages iſt die Quelle der modernen Staatsphiloſophie.

Der Boden dieſer Theorie beſteht aus romantiſchen Abſtractionen. Einmal iſt der ſogenannte Naturzuſtand des iſolirten, alſo geſchlechtloſen Menſchen fixirt, und der dem Menſchen von Natur immanente Begriff der Geſellſchaftlichkeit, alſo Sittlichkeit, über Seite geworfen; die Ordnung kommt dann als ein abſolut Fremdes, Jenſeitiges über ihn. Dann wird die Abſtraction des allgemeinen, vernünftigen Willens eingeführt, der durch das maſſenhafte Zuſammentreten der einzelnen ſündhaften Willen hervorgebracht werden ſoll: als ob eine Menge negativer Größen zur Summe etwas Poſitives

geben könne; als ob, was an und für sich böse ist, aus eigner Kraft dem Bösen entsagen könnte. Endlich wird geschlossen mit dem idealen Zustand des ewigen Friedens, in welchem das Bewußtsein, der Widerspruch und die Geschichte aufhören, und bloß eine pflanzenhafte Fortbildung eintreten soll; der Zustand der absoluten Unfreiheit, in welchem der Mensch nur noch das süße Glück des Vegetirens genießt. So ist der Tod, als das feste Sein, die erstarrte Abstraction, das Ursprüngliche und das Letzte; und das Ziel der Theorie, eine feste und todte Ordnung der Dinge zu finden, in welcher alles Leben sich zu einem künstlichen Räderwerk zusammenfüge.

In diesen Fictionen finden wir eine rohe Auffassung des Christenthums; roh eben deshalb, weil sie einen praktischen Anstrich haben, und sich aus dem Allgemeinen zur Bestimmtheit herablassen. Das Christenthum kennt auch eine Erbsünde, die aufgehoben werden soll, als den Widerspruch, der in die ursprüngliche Identität des Paradieses eingetreten ist, also nicht als die Substanz der menschlichen Natur; es glaubt gleichfalls an einen Zustand ewiger Identität und Seligkeit, aber jenseit des Grabes, wo überhaupt alle Widersprüche aufhören: in das irdische Leben fällt nur das Streben des Widerspruchs nach Identität; es gebietet ebenso eine Entäußerung des particulären Ich an einen allgemeinen Willen. Aber einmal ist dieser allgemeine Wille nicht wieder in einer willkührlichen Particularität, wie jener künstliche Staat es ist, sondern in dem absoluten Wesen, das an sich dem Menschen immanent ist, und so aus ihm entwickelt werden kann; sodann wird diese Entäußerung der freien Persönlichkeit, diese Wiedergeburt, durch ein Wunder vermittelt, durch das Factum der Erlösung, und die unausgesetzte Einwirkung der Gnade.

So steht Hobbes, der Fanatiker des absoluten Königthums, der Idee nach nicht entfernt von den Chiliasten seiner Zeit, den Männern der fünften Weltmonarchie, und von den spätern Communisten, alles Carricaturen des Christenthums. Sie theilen mit einander den Glauben, daß es keine Bestimmtheit gebe, die gelten könne, sondern daß nur das Allgemeine, der Geist, im Rechte sei; aber nicht der an und für sich wirkliche, lebendige Geist, sondern der von der Wirklichkeit geschiedene Geist der Abstraction, der doch durch diese Wirklichkeit erst hervorzubringen sei. Als Product des an und für sich Todten muß er dann auch ein Todtes sein. —

— Die nächste große Erscheinung ist Montesquieu's Geist der Gesetze. Seine Abstractionen waren um so gefährlicher, da sie sich hinter historischen Formen versteckten. Dadurch zog er die Gelehrten auf seine Seite, und überredete zugleich die feine Welt, sie könne diesen Wust der Gelehrsamkeit bei Seite lassen, und dennoch durch die Kenntniß der daraus hergeleiteten Abstractionen über alle Staatsangelegenheiten sich ein gründliches Urtheil bilden. Durch ihn wurde die Politik Mode der Salons; und wohl oder übel mußte sich Jeder, der nicht den Ansprüchen auf feine Bildung entsagen wollte, für das Wohl der Menschheit interessiren. Seine Theorie gewann um so leichter Eingang, da sie sich durch die Schärfe ihres Schematismus der Vorstellung und dem Gedächtniß einprägte. Nichts scheint concreter, als seine Untersuchung der verschiedenen Staatsformen. Allein einmal verhärten die verschiedenen Seiten des Staatswesens zur künstlichen Abstraction verschiedener Kräfte, die für sich seien, sowie die alte Logik für die sogenannten Seelenkräfte eine Art von ideeller Existenz in Anspruch nimmt. Der abstracte Verstand faßt das wesentliche Moment des Unterschiedes unter der falschen Bestimmung der Selbständigkeit der Unterschiedenen, die nun zu einander in das einseitig negative Verhältniß der Beschränkung treten. Indem der Staat des achtzehnten Jahrhunderts aus den Particularitäten des Mittelalters heraustritt, bringt er sofort neue, künstliche hervor, die von ihrer natürlichen Grundlage getrennt, sich durchkreuzen. Die Thätigkeiten des Rechtfindens, Rechtsprechens und des Ausübens sondern sich von einander, und verschränken sich in einen gedankenlosen Mechanismus, dem die bewegende Feder fehlt, und in dem ein Rad sich hemmend an dem andern reibt.

Weiter sucht Montesquieu in dem Bewußtsein, daß über die Natur der Staatsformen keine gründliche Untersuchung möglich sei, wenn nicht der ihnen immanente sittliche Geist in Erwägung gezogen werde, eine sittliche Bestimmtheit als das Princip dieser Formeln zu entwickeln: die Tugend als das Wesen der demokratischen, die Mäßigung des aristokratischen, die Ehre des monarchischen, die Furcht des despotischen Staats. Die Republik erscheint so als unerreichbares Ideal, da an die Herrschaft der Tugend in der Entartung der Europäischen Gesellschaft nicht zu denken sei. Wie fein aber auch ein solcher Zusammenhang herausgefühlt ist, so bleibt er doch ein abstracter. Statt aus der concreten Bestimmtheit dieses

Volks, und aus der Idee der überſinnlichen Welt, die durch die Religion in dieſelbe eingetreten iſt, die individuellen Formen abzuleiten, werden dieſe in Gattungen zerſplittert, und Gattungsbegriffe zur Grundlage der hiſtoriſchen Wirklichkeit gemacht. Im Gebiet des Geiſtes iſt aber der Gattungsbegriff der leerſte, während er in der Natur Alles umfaßt; die wahrhaft geſchichtliche Explication, die nicht dem formellen Vergnügen der Antitheſe nachjagt, wird nie zu Gattungen führen, weil in ihrem organiſchen Fortſchritt keine Wiederholung möglich iſt. Die Naturgeſchichte des Staats, nach einem künſtlichen Syſtem geordnet, iſt nicht ſeine wahre Entwickelung.

Als das Ideal dieſes Schematismus muß diejenige Form erſcheinen, in welcher all' jene Abſtractionen als Theile eines Ganzen berechtigt ſind, in welcher Wille, Verſtand und Gefühl ſich für ſich entwickeln, das Kunſtwerk der conſtitutionellen Monarchie. Dieſe Abſtractionen, im ewigen Kriege mit einander, haben ihre Einheit, und damit die Möglichkeit einer wahren Entwickelung verloren. Das iſt das romantiſche Moment jener Theorie, die Grenze des Denkens, das Geltenlaſſen ideeller Beſtimmungen, die nun als feſt, der weitern Betrachtung unnahbar bleiben.

Dieſe künſtliche Verfaſſung, die eine ſophiſtiſche Abſtraction der Britiſchen war, obgleich gerade das Weſentliche derſelben, die Volksthümlichkeit, unberückſichtigt blieb, mußte der vornehmen Welt ſchon deshalb zuſagen, weil ſie die Macht des Adels erhielt und noch verſtärkte, und dabei den Salons geiſtreicher Damen und der Gewandheit philoſophiſcher Schwätzer einen Einfluß auf die Politik eröffnete. Der Glanz der abſoluten und feudalen Monarchie verwiſchte ſich in der ſcharfen Ironie der modernen Zirkel, in denen die Politik jetzt die äſthetiſche Converſation erſetzte. Darin verband ſich ferner der Geiſt der Geſetze mit der Ariſtokratie und den Philoſophen, daß er die Kirche in ihre Schranken zurückwies. Gegen die Strenge ihrer ascetiſchen Moral und die Feſtigkeit ihres Glaubens an die beſtimmte Offenbarung, führte er die Thatſache an, daß kleine, politiſche Verhältniſſe, traditionelle Neigungen und andere Zufälligkeiten die ideellen Vorſtellungen, und damit die Sittlichkeit eines Volks weſentlich verändern. Die Religion ſollte daher nur rathen, nie gebieten; wo ſie mit dem natürlichen Gefühl und der Zweckmäßigkeit der weltlichen Ordnung ſtreite — wie im Cölibat —, ſei ſie zu verwerfen. Es komme

überhaupt auf die Wahrheit der Glaubenslehren in der bürgerlichen Gesellschaft nicht an, sondern nur auf ihren Gebrauch.

Die Wirklichkeit des absoluten Staats hatte mit der Theorie nicht Schritt gehalten. Die Regierung, und was mit ihr zusammenhing, lebte in einer bodenlosen Unsittlichkeit, während in den untern Schichten des Volks eine puritanische Sittenstrenge sich geltend machte. So richtete sich die sittliche Wirklichkeit von allen Seiten, verbündet mit der Theorie, gegen den abstracten Staat: das verhärtete Recht in den Parlamenten, das im Wesentlichen Nichts als das privilegirte Unrecht war, der starre, doktrinäre Charakter des Jansenismus, der ein bestimmtes Bild des sittlich frommen Menschen festhielt und der flüssigen Beweglichkeit der Jesuiten und des Hofes gegenüberstellte, endlich das praktische Rechtsgefühl des Tiers-état, der nach Sieyes bisher Nichts gewesen war, und Alles werden sollte. Diese conservativen Elemente, deren Sprödigkeit bisher dem Absolutismus nur die Kraft der Trägheit entgegengesetzt hatte, bereiteten nun, durch die Philosophie in Bewegung gesetzt, eine gewaltsame Umgestaltung vor. —

Die Theorie war bisher in der Sphäre des Verstandes geblieben, das Herz hatte wenig Theil daran genommen. Allein die Zeit drängte zu einer erfüllten That, und so mußte auch die Philosophie, wenn sie wirklich das Zeitalter durchdringen wollte, sich der Leidenschaft bemächtigen. Mit Rousseau brach der Ungestüm des Willens fluthend über alle Schranken des Bestehenden. Der Wille erkennt sich als die absolute Macht, nicht in einer Zusammenzählung der verschiedenen Willensmeinungen der Einzelnen, sondern als wirkliche Leidenschaft des Ganzen, als volonté générale. Er kann sich daher nur individuell, in kleinen Staaten äußern. So ist nun ein concreter Gedanke zum Princip des Staats erhoben. Allein indem der allgemeine Wille im Gegensatz zu der Wirklichkeit des einzelnen noch keinen andern Inhalt findet, als die Gemeinschaftlichkeit der einzelnen, wird zur Grundlage des Staats nicht das an und für sich Vernünftige des Willens gemacht, sondern die Gemeinsamkeit der Willkühr, der Vertrag.

Der Mensch soll frei sein, das ist der Grundgedanke des Contrat social, und überall sehen wir ihn in Fesseln. Der concreten Wirklichkeit tritt ein transcendentes Soll unter der Form der Natur gegenüber. Von dieser absoluten Übereinstimmung des wirklichen

Willens mit der Vernunft ist die Geschichte ein Abfall, und was den Menschen aus seiner Unmittelbarkeit erhebt, also die Cultur, ist eine Empörung gegen das Natürliche. Alles geht gut hervor aus den Händen des Schöpfers, Alles entartet unter den Händen der Menschen. Alle Ungleichheit unter den Menschen ist eine Folge ihrer Entartung, und diese entspringt aus der Geselligkeit, die zwar ihre Fähigkeiten entwickelt, aber sie auch zugleich schlechter macht. Jeder einzelne Mensch ist in dem Grade schlechter, als er gesellig ist.

Die Ungleichheit, und damit die Schlechtigkeit der Menschen, knüpft sich an den Begriff des Eigenthums. Der Erste, der auf den Einfall kam, ein Stück Land einzufassen, und zu sagen: das ist mein! und der Leute antraf, die einfältig genug waren, ihm diese Behauptung zuzugeben, war der eigentliche Begründer der bürgerlichen Gesellschaft.

Wir haben das Romantische des Rousseau'schen Naturzustandes schon früher entwickelt. Der Mensch wird von seinem immanenten Widerspruch, der ihn aus dem Paradiese treibt, getrennt gedacht. Der Enthusiasmus dieser Natur und das von der Wirklichkeit leidende Gemüth fallen zusammen. Die Natur ist der romantische Himmel auf Erden. Der Glaube an das Ideal des Menschen giebt die Verzweiflung an dem wirklichen Menschen; die Sehnsucht, glücklich zu sein, entzieht ihn der Geschichte. Das Gemüth erspart sich die Mühe der objectiven Betrachtung, um unendlich bei sich selbst zu bleiben. Darum wird auch die Entwickelung der höhern geistigen Anlagen als nachtheilig für die Sittlichkeit aus diesem Paradiese verwiesen, und das physische Wohlsein, das auch nicht einmal durch einen Gedanken des geistigen Bedürfnisses gestört wird, als das normale Sein dargestellt.

Der einzelne Wille ist so die productive Macht des sittlichen Lebens. Als allgemeines Bewußtsein ist er die öffentliche Meinung; diese soll den Staat hervorbringen, aber so, daß sich auch formell der einzelne Wille darin als das absolut Berechtigte erkenne, also als Vertrag. Rousseau behauptet nicht etwa, die wirklichen Staaten seien aus einem Vertrage hervorgegangen, sondern nur, daß rechtlich der Staat nur ein Vertrag sein könne. Auf Gewalt kann sich kein Recht gründen, denn ein solches Recht könnte nur so lange gelten, als sich derjenige, gegen den es geltend gemacht wird, der Gewalt nicht entziehen kann. Jedes Band der Gesetze muß aber ein heiliges sein, wenn es auch nicht durch die Natur, sondern durch die Menschen

gebildet ist. Jeder Staat, der sich auf Gewalt gründet, oder der überhaupt seine Quelle nicht aus dem Bewußtsein herleitet, ist daher ein unrechtmäßiger; ebenso der Staat, der eine rechtlich, durch einen Vertrag begründete Vergangenheit als Ordnung der Gegenwart festhalten wollte. Das abstracte Recht der reflectirten Natur gilt also als absolute Gewalt gegen das Factische. Jener allgemeine Wille lebt und producirt immerfort; in ihm geht alles Recht auf. Der wahre Staat ist eine unausgesetzte Revolution, ein Product des unmittelbaren Gemeinwillens, der stets sich selber verzehrt, um unausgesetzt sich neu zu gebären. Das zum Bewußtsein gekommene Gefühl des Volks, daß die abstracten Bestimmungen der Verhältnisse die zeitlichen Verhältnisse selbst überlebt haben, erhöht sich zum souverainen Willen, der aus seiner unrechtmäßigen Entäußerung zu sich selbst zurückkehrt. Dann zerbricht das Bewußtsein die Ketten des Herkömmlichen, das dem ihm klar gewordenen Innern widerspricht; das allgemeine Bewußtsein wird wieder das ursprüngliche Recht, der Staat selbst. Dieses Recht ist der Punkt des Archimedes, der die Wirklichkeit aus den Fugen treibt, in ihm erst ist der Mensch frei.

Diese Souveränität ist unveräußerlich und untheilbar; der allgemeine Wille an sich kann nie irren. Indem jeder Einzelne seine Person, und was er hat und vermag, der obersten Leitnng des allgemeinen Willens überläßt, wird er vom Ganzen aufgenommen als ein untrennbares Glied. Das wirklich Seiende ist dann der Staat. Das Gesetz kann nie ungerecht sein, denn Niemand kann ungerecht sein gegen sich selbst; die Einzelnen sind frei und doch dem Gesetz unterworfen, denn das Gesetz ist nichts Anderes, als ihr eigner Wille.

Der Einzelne in seiner Abstraction ist so der alleinige Zweck des Staats, aber er ist auch nur im Staat. Das Kriterium für die Güte eines Staats ist also die relative Zahl dieser Einzelnen, die Population. Der Zweck des Staats ist Vermehrung der Einzelnen. Um den Einzelnen herzustellen, den Menschen an sich, wird jede historische Bestimmtheit gebrochen. Der Mensch ist frei, indem er durchaus Gefühl, durchaus Leidenschaft wird, und das Joch des objectiven Gesetzes abwirft. Das Ich betrachtet sich unbefangen in seiner ganzen Nudität — das ist die Bedeutung der Confessions —, und was unmittelbar in ihm vorgeht, ist schon dadurch gerechtfertigt. Die Erziehung hat die Aufgabe, dieser Unmittelbarkeit freies Wachsthum zu gestatten, indem sie den Menschen isolirt, von allem Geschichtlichen

fern hält, und ihn so der Natur, dem rückwärts gewandten Himmel zuführt.

Auch die Christliche Ansicht der Geschichte besteht darin, den Menschen abstract zu fassen, und so alle Zeitalter als Vorbereitungen, oder eigentlich als Hinderniſſe der absoluten, zeitlosen Zeit zu nehmen, des Jenseits, wo der Mensch für sich sei. Die Lehre von der abstracten Freiheit und Gleichheit ist nur ein Extrem der Christlichen Weltanschauung. Nur der abstracte Mensch ist frei, d. h. ungestört von der Wirklichkeit der Dinge; nur die abstracten Menschen sind einander gleich, d. h. bestimmungslos. Dann aber, wie im Christenthum der Einzelne die Bestimmung hat, sich selbst dem Absoluten zu opfern, und nur in diesem freien Tode sich realisirt, so erscheint es auch hier als Pflicht der Einzelnen, im Allgemeinen zu sein, nur im allgemeinen Willen Wirklichkeit zu haben, und dieser allgemeine Wille, diese Substanz der Freiheit ist der feste Zweck für sich selbst, gegen den dann die wirklich Einzelnen wieder rechtlos sind.

Der praktische Versuch, diese Freiheit und Gleichheit in's Leben einzuführen, mußte an der Nothwendigkeit scheitern, in einem bestimmten Volk, zu einer bestimmten Zeit, unter gegebenen Prämissen dieses Allgemeine zu construiren, das so das Moment der Bestimmtheit, also den Gegensatz des abstracten Begriffes an sich tragen mußte. Entschiedner ging die Theorie des sogenannten Kosmopolitismus vom Christenthum aus, und löste dessen letzte Bestimmtheit in das weiche Element der allgemeinen Liebe auf.

So verschieden die einzelnen Bestimmungen jener Staatsphilosophie auch erschienen, in Einem Punkt kamen sie alle überein: der gegenwärtige Zustand kann so nicht fortdauern, es ist eine allgemeine und radicale Umwälzung nöthig. Wie das Ideal der verschiedenen Vorstellungen auch beschaffen sein mochte, Aristokratie oder Demokratie, Verstand oder Herz, Geist oder Natur, überall kehrte es gegen die Wirklichkeit seine absolute Negativität heraus. In Helvetius' Schrift de l'homme, die später erschien als das Werk, das wir früher besprachen, werden diese revolutionären Grundsätze nackt hingestellt, und der Verfasser, der durch seine Stellung zur Aristokratie des Besitzes und der Geburt gehörte, erklärt offen, es sei jetzt der Augenblick gekommen, wo klug soviel als niederträchtig heiße, wo ein vorsichtig geschriebenes Buch eine sklavische Denkart verriethe. Selbst Burke, später der Don Quixote der feudalen Legitimität, sprach da-

mals aus, daß, wenn die Unzufriedenheit in einem Volk überhandnehme, die Schuld stets auf die Regierung falle. Das Volk finde seinen Vortheil nicht in Unordnungen, und wenn es Unrecht thue, so begehe es einen Irrthum, kein Verbrechen. Die Verderbniß der Gewalthaber sei so groß, daß es kein anderes Mittel gebe, in ihnen den Sinn für das allgemeine Wohl zu erwecken, als daß die Masse des Volks sich selbst in's Mittel lege. —

— Wir haben nun zu betrachten, wie jene Theorien, das Product des absoluten Staats, ihre eigne Voraussetzung in der Welt der Erscheinung bekämpfen; die Romantik der politischen Idee, die Religion der abstracten Freiheit als eine geschichtliche Macht. Es ist die Französische Revolution, welche auf dem Gebiet des Staats die Welt der Abstraction zu ihrer Vollendung führt: die Wirklichkeit, die sich selbst zerreißt, der Gedanke, der sich gegen seinen Boden empört, der Wille, der sich selbst hervorbringen will, das Selbstbewußtsein, das sich zu der absoluten Negation des Gegenständlichen erhöht.

Wer an die Wirklichkeit der Idee nicht glaubt, muß diese Zeit studiren, in welcher sie allein das Lebendige, was man sonst dagegen wirklich zu nennen pflegt, vergessen oder vernichtet war.

Das achtzehnte Jahrhundert hatte den Menschen entdeckt; eine Idee, deren revolutionäre Kraft sich nur mit der Entdeckung des Gottmenschen vergleichen läßt. Der Christ befriedigte sich im Umgange mit Gott, und die concreten Verhältnisse des Lebens blieben ihm fremd. Da alle seinem Wesen gleich feindselig waren, so kam es ihm nicht darauf an, mit welchen von ihnen er in Berührung stand. Sein einziger Gegenstand war seine Seligkeit, und in dem Bewußtsein von der Unendlichkeit des persönlichen Geistes hatte er für den objectiven Geist, für das Ganze der geschichtlichen Bestimmungen keinen Sinn. Der Mensch dagegen ist ein socialer Begriff, und seine Erscheinung seinem Wesen nicht angemessen, wenn er nicht als Glied eines organischen Ganzen zugleich frei und zweckmäßig wirken kann. Da also die Beziehung auf die Wirklichkeit in dem Wesen dieses neuen Begriffs lag, so trat der Mensch mit einer Begeisterung in die Geschichte, an welcher sich die objective Welt des Geistes unmittelbar entzündete.

Durch dieſen Begriff wurde bis in die ſinnliche Gewißheit hinein die Realität der irdiſchen Dinge erſchüttert; durch keine Schranke mehr gehemmt, bricht das erwachte Bewußtſein in die Welt ein. Ein Sturm wühlt in der Maſſe, ſie fluthet im Dienſt des Geiſtes über die Verſteinerungen der Geſchichte. Ein allgemeines Leben erwacht, und duldet nichts Anderes neben ſich. Die Kammer des einſamen Denkers öffnet ſich dem Strom der Menge; das particuläre Gemüth, Liebe, Freundſchaft, Huld und Treue wagt nicht mehr hervorzutreten. Ein gemeinſam Gefühl zittert in allen Herzen, in Einer Flamme lodern alle Leidenſchaften zuſammen. Hinausgeſtoßen in die bewegte Welt, muß willig oder unwillig Jeder das Allgemeine theilen. Mit Staunen und Entſetzen ſieht der Praktiker auf dieſen unerhörten Strom des Lebens; von der unmittelbaren Gewißheit der äußern Bedürfniſſe gefangen, hatte er keine Ahnung gehabt von der Wirklichkeit einer neuen Welt, bis ſie ſich gewaltſam gegen ihn wendet und ihn vernichtet. In dem halben Licht der neuen Freiheit taumelt die bewegte Maſſe ſchlaftrunken durch einander, bis der elektriſche Funke zündet und Ein Zorn in allen Herzen glüht. Da wird der Menſch trunken von dem Blut, das in Strömen um ihn fließt, auch der Unbedeutendſte wird an das Ungeheure gewöhnt; nur das Unerhörte findet Glauben und Gedeihen. Da brechen die wilden Kräfte, die unter dem Joch des Geſetzes geſchlummert, grimmig hervor, und ſchauen ſich lüſtern um in der herrlichen Welt, die ihnen ein verſchloſſenes Paradies geweſen; da bricht alles Schöne zuſammen unter dem ſchweren Tritt des Geiſtes, der vorwärts muß.

Der Rechtsſtaat eröffnete den Kampf gegen den Abſolutismus, indem er den Eigenſinn ſeiner verhärteten Particularität den dringenden Bedürfniſſen des Gegenwärtigen entgegenſetzte, und die nur noch im Bilde verehrte geſetzliche Form des Gemeinwillens zu Hülfe rief. Bald ſah er mit Entſetzen, daß der Geiſt, den er gegen ſeine Feinde heraufbeſchworen, ihm zu mächtig geworden war, und daß er ihn nicht mehr los werden konnte. Als er ſich darauf mit dem ſinkenden Abſolutismus verband, fielen beide unter dem Schwert der Idee.

Die Revolution ſollte die Idee des Menſchen verwirklichen; ihr Bahn zu brechen, mußte jede Beſtimmtheit fallen. Dieſer Geiſt der Freiheit und Gleichheit erſcheint zunächſt als der Fanatismus der Abſtraction, der nur in der Zertrümmerung alles Beſtehenden das

Gefühl ſeines Daſeins hat. Wenn ihm als Ziel dennoch ein poſitiver Zuſtand vorſchwebt, eine Ordnung, in der ſeine Abſtraction ihre volle Realität finden ſoll, ſo zeigt ſich in der Verwirklichung dieſes Zuſtandes, daß er ebenſo wieder das Moment der Beſonderung an ſich trägt, und darum der abſoluten Negativität der Freiheit geopfert werden muß. Die Revolution verſchlingt der Reihe nach ihre Kinder.

Gegen die particuläre Beſtimmtheit des Adels und der Geiſtlichkeit beſchwor Sieyes die unbeſtimmte Maſſe des dritten Standes, der Alles werden ſollte. Die Unbeſtimmtheit ſiegte, die Nationalverſammlung verſchlang in ſich alles Einzelne. Lafayette brachte den Katechismus der neuen Religion, die Menſchenrechte, aus Amerika mit; auf dieſen unveräußerlichen Beſtimmungen ſollte das neue Syſtem der Wirklichkeit ſich aufbauen. Der Sturm auf die Baſtille war die ſymboliſche Vernichtung der Willkühr; die Nacht des 4. Auguſt hob die Particularitäten der Stände auf; ſo hatte der Menſch Raum für ſeine Schöpfungen gewonnen, und realiſirte ſich zunächſt im Geſetz. Damals war der Idealismus in der Wirklichkeit ſo wenig zu Hauſe, daß er meinte, in dieſem Gewebe werde ſich die Freiheit von ſelber abſpinnen. Die Nationalverſammlung hegte den Wahn, die nothwendige Beſtimmtheit einer Ordnung neben dem abſoluten Begriff aufrecht halten zu können. Aber jede Ordnung ſteht auf dem Boden des Beſtehenden, alſo des Particulären; der trügeriſche Bund der Freiheit und des Geſetzes führt zu einem neuen Kampfe. Ein ungegliederter Haufe kann auch nicht einmal den Schein des Staates, eine Verfaſſung hervorbringen: wo dieſe erſcheint, wendet ſich ſchon das beſtimmte Bewußtſein gegen den abſtracten Begriff des allgemeinen Willens.

Mit ungeſtümer Haſt wird das Geſchichtliche über den Haufen geworfen, im Staatsleben, in der Sitte, in der Wiſſenſchaft; ſelbſt die Zeitrechnung wird eine neue. Die Zeit erzittert in einer fieberhaften Bewegung gegen alles Beſtimmte; wo ſich ein Unterſchied hervorthut, glättet ſie ihn zur Unbeſtimmtheit. Der Fanatismus verträgt ſich mit keiner Ordnung, welches auch ihr Inhalt ſei; ſein Element iſt die Anarchie.

Anarchie war das doctrinäre Streben der Gironde, in der allgemeinen Umwälzung einen verſtändigen Plan mit kalter Berechnung durchführen zu wollen. Dieſe Subjectivität des Verſtandes

und des Ehrgeizes ist ein Frevel gegen die Allgemeinheit; Aristokratie des Geistes ein Majestätsverbrechen gegen die Identität des Menschen. — Des Sieges gewiß, streute die Gironde unter alle Völker den Gedanken der Anarchie aus: Wenn die Könige einen Bund wider die Freiheit schließen, so laßt uns alle Völker zum Bund gegen die Tyrannei vereinigen! — Schon zaghafter rief sie Frankreich zur Anarchie der Urversammlungen, als das Ungewitter sich über ihnen aufthürmte, die schreckliche Herrschaft des Menschen in ihrer blutigen Wirklichkeit. — Sie mußte fallen, denn ihr Standpunkt war die Reflexion, und nicht der Glaube. Sie wollten mit eitler Weltklugheit durch Intriguen und den Einfluß der Salons den gemessenen Gang der Geschichte leiten; aber eine revolutionäre Zeit erweist die Ohnmacht der pragmatischen Berechnung. Der Glaube siegte, und schickte sie in den Tod.

Anarchie war das wilde Treiben der Cordeliers, die das Unterste zu Oberst kehrten, um der Freiheit Raum zu geben. Alle Bestimmtheit schien ihnen das krankhafte Erzeugniß der menschlichen Furcht, ein ungeheurer Betrug, dem alles Edle geopfert war, eine Schuld, welche nur durch schwere Opfer gesühnt werden konnte. Von jenem Reich der Todten wendet der Mensch seine Blicke nach der Zukunft, die Vergangenheit ist ihm ein leerer Traum, der das wache Bewußtsein nur stören kann. Nur die Ohnmacht hat die Tyrannei des Gesetzes und den Aberglauben des Rechts geduldet, erwacht das Bewußtsein der Kraft, so weichen jene Gespenster. So nimmt bei diesen Plebejern die trunkne Entzückung der Freiheit eine romantische Färbung an. Mag ich selber untergehn, rief Danton, als er das Schreckensgericht des Revolutionstribunals durchsetzte, mag die Nachwelt meinem Namen fluchen und meine Idee brandmarken, wird nur der Sieg der Freiheit dadurch entschieden! — Das hinderte ihn und seine Genossen aber nicht, allen Genüssen der Leidenschaft nachzugehn. Er hatte nicht seine ganze Persönlichkeit in den Dienst der Idee, der Tugend, der Abstraction gegeben, er hatte seine Natur nicht unbedingt bezwungen, sondern sich selber frei und eigen erhalten, Mitleid, Genußsucht, Ehrgeiz übten an ihm noch immer ihre concrete Gewalt, darum mußte auch er dem reinen Glauben erliegen.

Anarchie war endlich die bis zum Träumerischen vollendete Sittenlosigkeit Hebert's, Chaumette's und ihrer Glaubensgenossen. Die Freiheit, welche in der Gestalt einer schönen öffent-

lichen Dirne angebetet wurde, war eine ariſtokratiſche Göttin. Der Atheismus heiligt das Recht des Stärkern und paßt nicht für eine Demokratie der Tugend; wo keine Vorſehung über jedem Haar auf dem Haupte der Guten wacht, iſt die Tugend, die Idee und das Recht ſelbſt eine Illuſion. Die romantiſche Verehrung des Menſchengeſchlechts iſt ein Greuel in den Augen der energiſchen Abſtraction, die allein aus ſich ſelbſt das beſtimmte Bild des Menſchen hervorbringen will. Auch ſie fielen vor dem Ernſt der Gleichheit.

Vor dieſem ſchrecklichen Reich des Geiſtes ſchlugen die Aufklärer jenſeit des Rheins ein Kreuz, und ſagten ſich von dem Mordweſen los. Wie einen Fehdehandſchuh warf die junge Republik das geheiligte Haupt eines Königs dem entſetzten Europa vor die Füße. In einer furchtbaren Knechtſchaft befriedigten ſich dieſe Menſchen, welche die Freiheit wollten, die Freiheit, und wenn die Welt darüber zu Grunde ginge.

Liberté, liberté chérie,
Combats avec tes défenseurs!
Sous tes drapeaux que la victoire
Accoure à tes mâles accens,
Que tes ennemis expirants
Voient ton triomphe et notre gloire!
Aux armes!! —
Qu'un sang impur abreuve nos sillons!

Der formelle Wille, das Princip des revolutionären Staats, konnte ſich nur in den Einzelnen realiſiren, der Vortrag der Einzelnen gab das Geſetz, das mit der Ungerechtigkeit des Beſtehenden ein Ende machte. Aber im Geſetz war die Herrſchaft des einen Willens über den andern feſtgeſtellt, und zwar, da noch kein ſubſtantieller Wille da war, die rohe Herrſchaft der Majorität der Einzelnen. Dieſes Geſetz war der abſolute Widerſpruch der Freiheit, es rief eine Reaction gegen ſich hervor, die Anarchie, die Löſung der Einzelnen von jeder allgemeinen Beſtimmung. Die Anarchie wieder war ein Frevel gegen die Gleichheit, die Idee des abſtracten Menſchen. Ihr ſtellte ſich der ſeiner ſelbſt gewiſſe Wille, die Tugend gegenüber: der nur in ſich gegründete, aber ſich als den reinen wiſſende Wille, die abſolute Subjectivität des Rechts. Das Allgemeine muß in einen wirklichen Willen, in eine Perſon ſich concentriren, wenn es zur wirklichen That bringen ſoll. Dieſer ſeiner ſelbſt gewiſſe Wille iſt damit die Negation alles Andere, die ſchreckliche Tyrannei der Idee. Der

Tugend ist die Masse entgegengesetzt, welche den Particularitäten verfällt, die Tugend wüthet gegen die Masse durch den abstracten Unterschied der guten und schlechten Gesinnung. Indem sie sich als das allein Rechte weiß, ist ihre Widerlegung des Gegensatzes die einfache Negation, der Tod. Dieser Gegensatz liegt bei der vollendeten Entwickelung des subjectiven Princips nicht mehr im äußern Thun, sondern er wurzelt im Innern des Menschen, und muß dort aufgesucht werden. Die Herrschaft der Gesinnung richtet nach subjectiver Gewißheit, ohne die objective Form des Gesetzes. So ist das Schreckenssystem, das Reich des Verdachtes, welcher in jedem Einzelnen den geheimen Feind aufspürt und vernichtet, eine wesentliche Entwickelung des abstracten Begriffs der Freiheit, und seine letzte. Die abstracte Freiheit bringt nichts Positives hervor, sie hat nur den Sinn der Zerstörung.

Marat war der Apostel der Tugend, der reine Idealist. Mit der Sicherheit einer geschlossenen Überzeugung erklärte er schon in einer Zeit, wo es noch für Wahnsinn galt, die Nothwendigkeit, den größeren Theil der gegenwärtigen Generation auszurotten, um so die tabula rasa zu haben, welche eine neue Schöpfung zuließ. Dennoch ging seine Consequenz nicht weit genug, selbst wenn der Terrorismus im Dienst des wahren Gottes permanent geworden wäre, so hätte er doch den Egoismus, dieses Recht des Einzelnen, nur sich zum Zwecke zu haben, nicht ausrotten können, und ewig hätte dieses böse Unkraut das Paradies der abstracten Allgemeinheit vergiftet.

Der Hoheprieſter der neuen Religion war Robespierre. Der gewöhnliche Tugendhafte entäußert sich seiner Unmittelbarkeit, um sein ideales Wesen zu erreichen und mit sich identisch zu sein, der vollendet Tugendhafte vernichtet die Unmittelbarkeit der Welt, um sein ideales Wesen als Gottheit auf den allgemeinen Altar zu stellen, und die Identität als die wahre, absolute zu wissen. Robespierre wartete mit schmerzlicher Sehnsucht darauf, daß endlich die boshaften Feinde der Menschheit aufhören würden, ihn in seinem Werk zu stören und ihn zu neuen Kämpfen zu nöthigen. Bei der Unterdrückung einer jeden neuen Verschwörung glaubte er, jetzt sei der Kampf vorüber, und er könne die Tugend, die Ordnung und den Frieden der Welt wiedergeben. Umsonst! er hätte lange warten müssen, solange als noch ein einzelner Mensch auf Erden gewandelt, hätte der Egoismus das himmlische Reich der Tugend bekämpft.

In der Reihe der Enthuſiaſten, die ſich um Robespierre ſammelten, iſt St. Juſt der eigenthümlichſte. Er würde für das gegolten haben, was man einen edlen Menſchen nennt, aufopfernd, von gränzenloſer Hingebung, unerſchütterlich in ſeinen Grundſätzen, in ſeinem Leben enthaltſam und ſtrenge gegen ſich ſelbſt. In ſolchen Seelen lodert die Flamme der Idee am verzehrendſten. Es liegt etwas Schreckliches, ſagt er in einer ſeiner Reden, in der heiligen Liebe zum Vaterlande, ſie iſt ſo ausſchließend, daß ſie Alles ohne Erbarmen, ohne Furcht dem öffentlichen Intereſſe opfert. Um das Reich der Tugend zu gründen, bedarf es eines langen Kampfes gegen den Trotz der Particularität, und da das perſönliche Intereſſe unbeſiegbar iſt, ſo kann die Freiheit eines Volks nicht anders als durch das Schwert gegründet werden. — Wer ein Heiliges anbetet, ſieht in Jedem einen Verräther, der die Andacht nicht bis zu demſelben Grade treibt. Die Menſchen, welche ſeinem Glauben nicht ergeben ſind, erſcheinen als Verbrecher, wenn ſie dieſe Geſinnung zurückdrängen, als Heuchler. Im Proceß des Königs giebt St. Juſt der Frage eine neue Wendung. Einen König richten! dies Wort wird die unbefangene Nachwelt in Erſtaunen ſetzen. Richten, heißt, ein Recht anwenden: wo gäbe es aber eine rechtliche Beziehung zwiſchen der Menſchheit und den Königen! Zerſchmettern muß man ihn als einen Feind, nicht ihn beurtheilen als Bürger. — So iſt die Sprache des Idealismus und der Abſtraction.

Als der Cult der Tugend die frivole Genußſucht und Willkühr der Anarchie geſtürzt hatte, war zuerſt in der abſoluten, fieberhaften Unruhe der Revolution das Bleibende anerkannt. Es gab ein Etwas, das dieſem Wechſel entzogen war, und darüber erhaben, ein Weſen, das auf ſich ſelber ruht, von den ſchwankenden Empfindungen und Leidenſchaften der Menſchen unabhängig. Die Anerkennung der Exiſtenz dieſes höchſten Weſens war der Triumph des Reiches der Tugend. Die Maſſe der Gläubigen an eine transcendente Idee erwachte aus der Illuſion, eines Gottes nicht zu bedürfen. Man müßte einen Gott erfinden, ſagte Robespierre, wenn es keinen gäbe. Die Idee des Guten, die Tugend, hat auf Erden nur eine ſubjective Gewißheit, ſie fordert daher, wenn ſie nicht in ſich ſelbſt zuſammenfallen ſoll, einen transcendenten Grund, auf dem ſie ruhe. Dies kann nur der concrete Geiſt ſein, Gott, der die Natur verſtößt, und in ſich ſelbſt die objective Idee des beſondern Glaubens darſtellt. Das höchſte

Wesen vernichtet alle andern, die ihm nicht dienen. Existenz heißt das Sein in der Trennung von einem Andern, etwa dem Gedanken, dieses Ideal, als ein seiendes festgehalten, giebt dem Gedanken, in dem es ist, seine unendliche Berechtigung. Das Dasein des besondern Gottes ist die Heiligung des Besondern überhaupt.

Dieses höchste Wesen an sich war abstract, es mußte sich, als ein ideelles Gegenbild des Seins, auf ein Bleibendes im wirklichen Leben beziehn, welches selbst der Negativität der revolutionären Idee Widerstand geleistet hatte.

Alle sonstigen Particularitäten hatte die Revolution aufgelöst, ja die neue Verfassung der Gleichheit hatte sich selbst unmittelbar auf unbestimmte Zeit suspendirt. Aber die Bestimmtheit der französischen Nationalität konnte der Geist der Revolution nicht bezwingen, das Franzosenthum blieb die Substanz aller Thätigkeit. Der auswärtige Feind, der den Drachen der Revolution im Keim ersticken wollte, nöthigte die Franzosen zu noch innigerer Einheit, Freiheit und Nationalität wurde identisch. So hatte die Revolution nicht die Kraft, die Eigenthümlichkeit mit der Wurzel auszurotten, und die Anerkennung des höchsten Wesens heiligte zugleich das Dasein dieser Bestimmtheit.

Das Streben verfällt der Reaction, sobald es reflectirt und den eignen Widerspruch erkennt, nur der Rausch führt es im Sturme weiter. Jene Tyrannei mußte ein Ende haben, denn Gefühl, Verstand, Interesse, Alles erhob sich, sobald es zur Besinnung kam, gegen diese entsetzliche Consequenz der abstracten Freiheit. Die Partei des höchsten Wesens, der Tugend, und mit ihr die Revolution überhaupt, fiel, weil sie alles Große niedergeschlagen, unter der gemeinen Mittelmäßigkeit, die den besiegten Egoismus und die Anarchie wiederherstellte. Als bloß subjectiver Wille, der aus dem Allgemeinen nicht hervorging, war das Reich der Tugend Sache einer Partei und damit der Particularität verfallen: es war von Haß erfüllt und selber verhaßt. Diese Partei war im Dienst einer fertigen Abstraction, also unfähig, sich nach den Zeitumständen umzubilden, darum mußte sie fallen. Die Männer, welche mit voller Energie nur sich wollten, und so den Wechsel der Gesinnungen und Parteien mitmachten, ohne von ihm beherrscht zu werden, haben die Revolution durchlebt, und sich mehr oder minder auf der Höhe erhalten, bis der Gewaltigste der Egoisten sie in seine Dienste zog oder in den Schatten drängte.

Die concrete Durchdringung der nationalen Substanz mit dem Geiste der Revolution hatte ein neues Element hervorgebracht, das berufen war, die Revolution nach Außen hin zu Ehren zu bringen. Aus der Mitte des nationalen Heeres, das die Freiheit und das Vaterland in einem idealen, durch die unmittelbare Anschauung der Greuel nicht getrübten Bilde anbetete, ging der neue Stern Frankreichs auf.

Die Revolution hatte in sich ihren Lauf vollendet, sie hatte die Energie gehabt, die eignen Bestimmtheiten wieder zu vernichten, aber das stolze Gefühl, der großen Nation der Freiheit anzugehören, hatte sich erhalten. In diesem Gefühl erhob die Nation ihren ersten Helden auf den Thron Frankreichs, und das unsichre Reich des Schreckens formte sich zum vollendeten absoluten Staat. Die subjective Tugend verwandelte sich in den objectiven, concreten Enthusiasmus, der sich nicht mehr auf eine Idee, sondern auf eine bestimmte Person bezog. Jetzt war die Idee Ludwig's XIV. und Friedrich des Großen auf ihre Spitze getrieben, der Geist wurde nicht mehr bloß beaufsichtigt, sondern regiert. Die Einheit und Uniformität des absoluten Staats dehnte sich bis auf die kleinsten Gebiete des Privatlebens aus. Ein Wille war der allein geltende, die absolute Person war der wirkliche Staat. Censur und geheime Polizei schienen mit leichter Mühe die letzten Widersprüche tilgen zu können. Der Bürger war ein Sklave, aber er trug seine Fesseln mit Stolz, denn sein Tyrann war sein Abgott. Der absolute Staat hatte das Panier der Revolution ergriffen und führte es über Europa, das Bestehende wurde zertreten, neue Formen gingen aus dem Nichts hervor, ein wüster Traum schien über der Welt zu liegen. Aber der absolute Staat der Revolution hatte keinen Glauben an sich selbst, indem der Sohn der Revolution sich durch die Heirath mit der Kaisertochter, durch die Erhebung des alten Adels zu Kammerdienerstellen legitimirte, erkannte er die Macht des Bestehenden und seine eigne Grenze an, und das Bestehende erhob sich gegen ihn, als die Gesinnung der Völker, die unterjocht, aber nicht vernichtet war. Nachdem die negative, zerstörende Macht, welche die geistige Organisation des Staates zersetzt hatte, in sich selber verzehrt war, fügte sich jene Organisation von selbst wieder zusammen, und was in dem Wesen der Völker Substantielles war, machte sich wieder geltend. Durch diese concrete Substantialität ist der absolute Staat auf immer gestürzt worden.

Die Spitze der politischen Abstraction war zugleich ihr Bruch. Indem sie sich von ihrer substantiellen Grundlage trennte, rief sie die formlose Substanz gegen sich auf und unterlag ihr. Der Staat tritt in die Sphäre der doctrinären Romantik und wird der reflectirt christliche Staat.

---

4. Deutschland und die Revolution.

Die Selbstgefälligkeit der Aufklärung war eine Illusion, weil sie auf die ernsten Fragen des Geistes nur ablehnend antwortete. Wir haben sie in der Entwickelung der französischen Philosophie in ihrer revolutionären Energie dargestellt; innerhalb des Protestantismus lebte sie nur als vibrirende Bewegung. Als in Frankreich die Revolution wirklich ausbrach, trat dieser Gegensatz in das Bewußtsein ein; der Protestantismus erklärte sich principiell gegen die Freiheit.

Der Protestantismus ist das Wesen in der Bewegung des deutschen Geistes; das katholische Frankreich entwickelte sich durch Revolutionen und Sprünge. Der Protestantismus ist theoretisch und subjectiv, darum hat er in der Philosophie die eigentliche Werkstätte seiner Bildung; die katholische Bildung ist conventionell, sie lebt und webt in der guten Gesellschaft. Auch die politische Entwickelung ist in Frankreich Sache des Tons.

Das protestantische Herz leidet viel innerliche Kämpfe, ehe es sich zum äußern Widerstand entschließt, aber diese Zuckungen der Subjectivität sind nicht ungeschichtlich; wir werden auch in ihnen eine organische Entwickelung nachzuweisen haben.

Es war ein unruhiges, verworrenes Treiben und Drängen, nach einem Ziel, von dem man eigentlich weiter selber nichts wußte, eine krankhafte, unausgesetzte Erregung, die eben deshalb gegenstandlos war. Etwas mußte anders werden; wie, das war allen unklar. Es war vor Allem die Kirche und der Staat, deren Bestimmtheiten auf das Bewußtsein drückten. Das Eine mußte zum Hebel gegen das Andere dienen. Verworrenes Gefühl des Absoluten, schreibt Jacobi an Forster (1783), ist noch immer besser, als ganz ertödtetes Gefühl desselben. Was den Despotismus anlangt,

der ſich einzig und allein auf Aberglauben gründet, ſo halte ich dieſen für weniger ſchlimm, als den weltlichen. Jener entzieht dem Verſtande die Erleuchtung nur gleich einer Wolke, die vor die Sonne tritt, gebildet aus Dünſten, die ſchon da waren. Dieſe Dünſte ſteigen auf, ſo lange der faule Boden, der ſie aushaucht, nicht verbeſſert iſt. Geht die Verbeſſerung des Bodens vor ſich, ſo ſind die Dünſte bald zerſtreut. Der weltliche Despotismus hingegen greift die Vernunft in ihrem Keime an, indem er die Handlungen der Menſchen unmittelbar auf alle Weiſe einſchränkt. Was die Handlungen der Menſchen am meiſten einſchränkt, das verkümmert auch am mehrſten ihre Einſicht, und wir ſehen Geiſt, Charakter, Denkungsart im Ganzen überall ſich nach der äußerlichen Lage der Geſellſchaft bilden. Der Aberglaube, ſo lange der Despotismus nicht mit ihm gemeine Sache macht, raubt dem menſchlichen Charakter nicht, wie dieſer, alle Würde. — Dieſes Mißvergnügen hat keine Geduld, weil es keine Ausdauer hat; es iſt leichter, mit Sprüngen der Phantaſie das Unwürdige zu überfliegen, als es im anhaltenden Kampf zu überwinden. Das Herz würde eine gründliche Durcharbeitung des Schlechten nicht ertragen; es iſt zufrieden, es zu verträumen. — „Wir, die wir von allen Seiten zum Niedrigen und Schlechten gezüchtigt werden, wir ſollen in dieſer Lage damit anfangen, die Welt erſt tugendhaft zu machen! Wir ſollen bis dahin die Weisheit der Mönchsregel bewundern und anwenden: sine res vadere sicut vadunt! Wahrhaftig, wenn es von jeher lauter ſolche Mönche, und keine Heroen gegeben hätte, welche Muth und Ahnung begeiſtert, wir kröchen ſchon auf allen Vieren. Wir ſollen anders geſinnt ſein und anders handeln, ohne daß unſren Neigungen und Beſtrebungen anderer Weg und Ziel gewieſen wird; geſundere Luft athmen, in derſelben verpeſteten Atmoſphäre! Die Richtungsloſigkeit in unſern Tagen liegt wie ein Berg auf mir.“*)

Dieſen Träumereien des Kopfes wurde mit einem Male ein Ende gemacht, als der Ernſt der Wirklichkeit, das gründliche Beſtreben des Begriffs, ſich zu realiſiren, in Frankreich zum Ausbruch kam. Das dichteriſch ſchwärmende Herz und die ariſtokratiſche Frivolität erkannten mit Schrecken, daß ſie durch ihr leichtſinnig träumeriſches Unterwühlen des Beſtehenden ihre eignen Grundveſten erſchüttert

*) Jacobi.

hatten; die Aristokratie ging in sich und bekehrte sich zum Christenthum, das liberale Königthum predigte einen Kreuzzug gegen die Revolution.

Auf eine überraschende Weise waren plötzlich alle Verhältnisse auf den Kopf gestellt, die Macht der sogenannten Wirklichkeit erwies sich als nicht absolut, und die Ideen brachen zerstöreud und schaffend in die Schattenwelt der Erscheinungen ein. Die Deutschen, welche im Anfang für die Revolution geschwärmt, weil in ihr durch einen Zauberschlag alle geheimen Wünsche des Herzens sich zu erfüllen schienen, hatten sie romantisch gefaßt, denn in der Schwärmerei setzt man seine Träume außer sich und legt sie in die Dinge. Wenn der Enthusiasmus ein Volk zur That bringt, der erste Schritt geschehen ist und Alles mit sich fortreißt, wenn es gilt, nach dem Abbrechen aller Brücken, die zum Bestehenden zurückführen, nur immer weiter zu stürmen, dann hält die Begeisterung aus, wie sehr sie ein Rausch sei, denn sie nimmt die Farbe und Qualität der wechselnden Verhältnisse an. Der betrachtende Enthusiast dagegen hält sich außerhalb der wirklichen Leidenschaft, seine Kraft wird durch den Strudel der Bewegung nicht gesteigert, und er verzagt, sobald die Wirklichkeit sich ausweist, mit seinen Ideen Nichts zu thun zu haben. Wie kühn auch das Urtheil gewesen, es hatte sich auf die Köpfe beschränkt, und das Gemüth nicht ergriffen. Der Glaube an den Menschen, der in der Revolution Leidenschaft und damit Wirklichkeit geworden war, blieb bei den Deutschen in der Vorstellung. Die eigne Gegenwart gab ihnen zu wenig Anschauung und Spielraum, auch nur für die freie Thätigkeit des Gedankens. Hier zeigte sich das Mißverhältniß zwischen dem bloßen Enthusiasmus der subjectiven Vorstellung und dem Urtheil, welches aus der unbefangenen Betrachtung des Lebens hervorgeht. Wenn Stollberg sonst in seinen Gedichten von dem Blut der Tyrannen gefabelt, mit welchem sich die Ströme färben sollten, so überkam ihn ein Entsetzen, als nun das Blut wirklich zu fließen begann. Alle jene Idealisten verzweifelten sofort an der Menschheit; sie fühlten sich in einen Sumpf gestürzt, und verloren alles Vertrauen, daß in dem Ganzen der Menschheit Etwas vom Ebenbilde Gottes liege: die Revolution sei geeignet, allen Glauben an die Vorsehung mit der Wurzel auszureißen, denn das Teufliſche in der menschlichen Natur habe sich der Oberherrschaft bemächtigt. Sie wollten alles Menschenwerk von sich stoßen und nur der Natur

leben. Das Gewiſſen ſchlug ihnen; ſie fühlten den Dämon, den ſie anklagten, in ihrem eignen Herzen, und darum wurde aus ihrer Anklage ein Fluch. Man haßt am heftigſten, was man früher geliebt, wenn man ſich in dem Weſen getäuſcht hat, und der geheime, dunkle Grund der Fremdheit ins Bewußtſein tritt. Man hatte ſich in der Illuſion gewiegt, die innere Wiedergeburt eines verderbten Ganzen könne ohne Widerſpruch, ohne Schmerz, ohne Zuckungen vor ſich gehen; in dieſer Abſtraction betrogen, fluchte man der Idee der Wiedergeburt.

Nun ſcholl es triumphirend von den Sitzen der Bigotterie gegen die Berliner Aufklärer: das iſt euer Werk, hier fehlt ihr die ſaubere Frucht eurer gottesläſterlichen Gedanken. Der Jeſuit Barruel bewies, daß die ganze Revolution ein Werk der deutſchen Freimaurer ſei. Und laut und lauter proteſtirten dagegen die Aufgeklärten: nein, ſo war es nicht gemeint! Die Maſſe fuhr wie durch einen elektriſchen Schlag aus der unendlichen Weite des Idealismus in das Schneckenhaus ihrer hergebrachten Empirie zurück. Die Dichter, welche im Anfang in dieſem großen, drängenden Menſchen-Ocean, in dieſem gebährenden Chaos ein reiches Magazin für die Phantaſie gefunden zu haben glaubten, gegen welches die häusliche Stille leer und unfruchtbar ſei, fühlten ſich jetzt unheimlich, als die Brandung ſich an ihren friedlichen Ufern brach, als die Gegenſtände ſich nicht mehr wollten gefallen laſſen, was das poetiſche Bewußtſein aus ihnen machen wollte. Dem Dichter iſt die Individualität einer ſchönen Menſchenſeele mehr, als die in ſich ſelber gewaltig ſich aufwühlende Menſchheit. Für den Dichter iſt nur, was ſich in einen ſaubern Rahmen bequemt; dazu gab ſich die Revolution nicht her.

Dennoch wird auch das mätteſte Gemüth von der Gewalt der Leidenſchaft, die in ſeiner Nähe vorüberbrauſt, heilſam erſchüttert. Der Dichter ſelbſt, der ſich mit den reinſten Sinnen dem Seienden hingab, und der vielleicht auf's Tiefſte das Grauen empfand, das alles Werdende in dem lebendigen Schönheitsſinn erweckt, fühlte ſich doch zu Zeiten von der Idee der Revolution ſeltſam betroffen.

„Jene Menſchen ſind toll, ſo ſagt ihr von heftigen Sprechern,
Die wir in Frankreich laut hören auf Straßen und Markt.
Mir auch ſcheinen ſie toll, doch redet ein Toller in Freiheit
Weiſe Sprüche, wenn ach! Weisheit im Sklaven verſtummt."

Man hatte ſich früher in der abſoluten Gewißheit ſeines be-

ſchränkten Horizonts, in dem leeren Bewußtſein der eignen aufgeklärten Geſchichtloſigkeit Alles gefallen laſſen, was der geſunde Menſchenverſtand aus der Vergangenheit hatte machen wollen. Man hatte ja keine Geſchichte erlebt, wie ſollte man ſie verſtehen! Das Alterthum erſchien als eine wunderliche Anarchie, weil es keine Poſten, keine Philanthropine, keine wohl organiſirte Polizei gehabt; weil es ſich mit unnützen körperlichen Spielen, zweckloſer Speculation und dithyrambiſchen Entzückungen abgab, anſtatt die Zeit auf das Praktiſche zu verwenden; weil der Meißel des Künſtlers den willenloſen Stein zu Götterbildungen mißbrauchte, mit dem man die Straßen hätte pflaſtern können. Noch barbariſcher ſah es im Mittelalter aus. Frankreich, das Land der Aufklärung, hatte die Welt endlich durch die Darſtellung einer vollkommenen Cultur entſühnt, und guter Himmel! was war nun aus ihm geworden! Ein giftiger Sumpf, aus dem fieberhafte Dämpfe aufſtiegen. Selbſt der Kampf mit dieſer grauenvollen Erſcheinung zieht in den Schwindel hinein, der geſunde Menſchenverſtand verliert ſeine Sicherheit und iſt wie im Traum, die „beſte Welt" zuckt fieberhaft in ſich zuſammen, die Phantaſie berauſcht ſich ſelber an dem gehaßten Bild des Feindes. Man gewöhnt ſich an den Gegenſtand der fortdauernden Reflexion, wenn dieſe auch mit Abſcheu verknüpft iſt.

Nicht alle Schriftſteller verfielen dem blinden Entſetzen. Mit Entſchiedenheit führte namentlich die Philoſophie die Sache der Freiheit. Schelling ſagte in jener Zeit: Was mag das für ein Staat, was mag das für eine Religion ſein, denen die Philoſophie gefährlich werden kann! Wäre dies wirklich der Fall, ſo müßte die Schuld an der angeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philoſophie folgt nur inneren Geſetzen, und kann ſich wenig darum kümmern, ob Alles, was von Menſchen gemacht iſt, damit übereinſtimme.

Noch wichtiger iſt uns das vereinzelte Urtheil eines praktiſchen Mannes, weil dieſer auch in dem Concreten den Gedanken nicht aufgab. Georg Forſter, in Sturm und Brandung kein Neuling, erlebte alle Gräuel der Revolution unmittelbar mit, er nahm an den innerſten Zuckungen dieſes Fiebers Theil und verlor doch nicht die Beſinnung. Er war eben kein Dichter, kein Idealiſt, kein Träumer, ihm war die Freiheit keine Religion, daß er ſich ihr entäußert hätte; darum konnten ihn die unheimlichen Nachwehen eines Rauſches,

deſſen Natur er begriff, nicht verwirren, während die fliegende Hitze der Schwärmer ſich in den kalten Fieberſchauer der Angſt verwandelte. Forſter wagte es, den Begriff der Nothwendigkeit feſtzuhalten, ohne von den Schmerzen des Gemüths ſich ſtören zu laſſen; er hatte die Kühnheit, dieſe Umwälzung als gut und heilſam zu preiſen, wenn ſie auch das Herz verwundete, wenn ſie auch das harmoniſche Sein in ſeinen edelſten Formen untergrub. Er erkannte den ſittlichen Ernſt dieſer von der Idee ausgehenden Revolution, mochten auch alle einzelnen Erſcheinungen und Organe derſelben außerhalb der ſittlichen Berechtigung fallen.

Der jetzige Zuſtand iſt allemal im Vorhergehenden gegründet, und je mehr Greuel man in der Revolution gewahr wird, deſto verabſcheuungswürdiger wird die vorige Verfaſſung, in welcher ſich dieſe Ungeheuer erzeugten. Alles Böſe, was man in dem Neuen finden will, könnte man zugeben, und es wäre darum doch nicht minder klar, daß die Revolution nicht vermieden werden konnte, daß ſie von ſelbſt, durch den ſcheußlichen Zuſammenſturz des vorigen rettungsloſen und in all' ſeinen Theilen aufgelöſten Staatskörpers entſtand.

Im großen Gange menſchlicher Begebenheiten liegt weit mehr Unwillkührliches, als das ſtolze, denkende Thier in ſeinem Freiheitstraume zugeſtehen will.

Die Revolution iſt anzuſehen als ein Werk der Gerechtigkeit der Natur. Die Nationalverſammlung hat nicht daran gedacht, ſo weit zu gehen, wie ſie gegangen iſt; aber die eiſerne Nothwendigkeit der Zeit und der Umſtände hat ſie gezwungen. Der Stolz der Vernunft mit ſeiner Gleichheit, ſeinen Rechten der Menſchheit, ſeinen metaphyſiſchen Theorien iſt jetzt an die Reihe gekommen. Nicht die Weisheit oder die Thorheit der Nationalverſammlung hat den in Lüſten erſchlafften hohen Clerus, und den mark- und hirnloſen Adel vernichtet, ſondern die gänzliche Unfähigkeit dieſer beiden Geſammtheiten hat ſie geſtürzt. Wenn es Sterblichen vergönnt iſt, ſich Wege des Schickſals, der Vorſehung, der Gottheit zu denken, ſo ſind es gewiß nicht die armſeligen Combinationen, die eine menſchliche Klugheit dafür ausgiebt, ſondern die Geſchichte kann ſie lehren, wo ſie uns Revolutionen aufbewahrt, die den allzuſichern Frevler überraſchen. Das verächtlichſte Werkzeug kann oft dieſe unergründlichen

Gerichte vollstrecken; ein Atheistenclub kann ein Rächer der beleidigten Menschheit sein.

Die Revolution hat alle Dämme durchbrochen, alle Schranken übertreten, die ihr viele der besten Köpfe in ihren Systemen vorgeschrieben hatten. Zuerst schwellte sie über den engen Kreis der englischen Constitution. Manche gingen in ihrer Nachgiebigkeit schon weiter, und glaubten noch an die Möglichkeit einer guten Verfassung außerhalb jenes Bezirks. Als aber auch ihre Herkulessäulen, trotz der stolzen Inschrift: Non plus ultra! von dem brausenden Orkan umgestürzt lagen, da verkündigte ihre beleidigte Eitelkeit schon das jüngste Gericht. Andere harrten länger aus; aber seitdem ihr letzter Ableiter, den sie im Föderalsystem gefunden zu haben glaubten, durch einen Blitzstrahl vom Berge zerschmettert worden ist, kommen auch sie mit der babylonischen Hure schon aufgetreten. Die öffentliche Meinung ist all' diese Stufen hinangestiegen, und auf jeder höhern hat sie den Irrthum erkannt, den die Täuschung des falschen Horizonts verursachte. Jetzt bleibt sie bei der allgemeinsten aller Bestimmungen stehen: einer Bestimmung, die freilich den Hafen so lieblich nicht vormalt, wo das Staatsschiff wohlgemuth einlaufen und abtakeln soll, wobei es sich aber doch mit jener mystischen Losung aus den neuen Ritterzeiten eines geheimen Ordens: In silentio et spe fortitudo mea, auf offnem Meer, und selbst mit etwas beschädigten Masten und Segeln, noch ganz bequem umherschwimmen läßt.

Die Revolution ist — die Revolution. Lange genug haben wir uns gesträubt, das Kind bei seinem rechten Namen zu nennen; aber wer kann für Gewalt! Daß sich Alles Kopf über, Kopf unter wälzt, ist ein vollgültiger Beweis, daß der Name der Sache entspricht.

Die öffentliche Meinung ist in Absicht auf die Natur der Revolution jetzt soweit im Klaren, daß man es für Wahnsinn halten würde, ihr Einhalt thun, oder Grenzpfähle stecken zu wollen. Eine Naturerscheinung, die zu selten ist, als daß wir ihre eigenthümlichen Gesetze kennen sollten, läßt sich nicht nach Vernunftregeln einschränken und bestimmen, sondern muß ihren freien Lauf haben. Etwas ganz Anderes, ganz davon Unabhängiges ist es aber, daß diejenigen, die von diesem Strudel ergriffen sind, ihr eigenes Betragen, nach wie vor, vernunftgemäß einzurichten suchen.

Das Dekret, daß die Regierung bis zum Frieden revolutionär

bleiben soll, ist der eigentlichste Ausdruck der öffentlichen Meinung, daß die Revolution sich so lange fortwälzen müsse, bis ihre bewegende Kraft ganz angewendet sein wird.

Diese bewegende Kraft ist allerdings nichts rein Intellectuelles, sie ist die rohe Kraft der Menge. Insofern Vernunft ein vom Menschen unzertrennliches Prädicat ist, hat sie freilich auf die Revolution ihren Einfluß, wirkt mit in ihre Bewegung und bestimmt zum Theil ihre Richtung; aber präponderiren durfte sie nicht, weil ihre Präponderanz an und für sich nur die Revolution hemmen, nie sie treiben und vollbringen kann. Einmal überwunden von der Stoßkraft, dürfte dennoch in ihr selbst der Grund jener langen Dauer liegen, womit die Revolutionsbewegung so manchen unerfahrenen Beobachter in Erstaunen setzte.

Wie bald entwand sie sich den ohnmächtigen Händen der Klugen! Es entstand ein chaotisches Ringen der Elemente; es erfolgten die heftigsten Convulsionen, die furchtbarsten Erschütternngen. Kleinere gegenstrebende Bewegungen wurden von den größern, allgemeinern verschlungen. Der Wille des Volks hat seine höchste Beweglichkeit erlangt, und die große Lichtmasse der Vernunft, die immer noch vorhanden ist, wirft ihre Strahlen in der von ihm verstatteten Richtung.

Wenn man der Revolution ähnliche Greuel vorwirft, wie dem Despotismus, so sind beide doch schon um deshalb himmelweit verschieden, weil sie durch ganz verschiedenartige Kräfte bewirkt werden, und von der öffentlichen Meinung selbst einen ganz verschiedenen Stempel erhalten. Eine Ungerechtigkeit verliert ihr Empörendes, ihr Gewaltthätiges, ihr Willkührliches, wenn die öffentliche Volksmeinung, die als Schiedsrichterin unumschränkt in letzter Instanz entscheidet, dem Gesetze der Nothwendigkeit huldigt, das jene Handlung oder Maaßregel hervorrief.

In Deutschland giebt es noch keine öffentliche Meinung, und es kann keine geben, wenn das Volk nicht zugleich losgelassen wird. Es dort loslassen, diese ungemessene, unberechnete Kraft auch in Deutschland in Bewegung setzen, das könnte jetzt nur der Feind des Menschengeschlechts wünschen. Wir haben uns für unsre ganze Gattung aufgeopfert, oder, was gleichgilt, aufopfern lassen. Wenigstens komme unser Kampf, unser übermenschliches Ringen, unser wahres Märtyrerthum den übrigen

Gerichte vollstrecken; ein Atheistenclub kann ein Rächer der beleidigten Menschheit sein.

Die Revolution hat alle Dämme durchbrochen, alle Schranken übertreten, die ihr viele der besten Köpfe in ihren Systemen vorgeschrieben hatten. Zuerst schwellte sie über den engen Kreis der englischen Constitution. Manche gingen in ihrer Nachgiebigkeit schon weiter, und glaubten noch an die Möglichkeit einer guten Verfassung außerhalb jenes Bezirks. Als aber auch ihre Herkulessäulen, trotz der stolzen Inschrift: Non plus ultra! von dem brausenden Orkan umgestürzt lagen, da verkündigte ihre beleidigte Eitelkeit schon das jüngste Gericht. Andere harrten länger aus; aber seitdem ihr letzter Ableiter, den sie im Föderalsystem gefunden zu haben glaubten, durch einen Blitzstrahl vom Berge zerschmettert worden ist, kommen auch sie mit der babylonischen Hure schon aufgetreten. Die öffentliche Meinung ist all' diese Stufen hinangestiegen, und auf jeder höhern hat sie den Irrthum erkannt, den die Täuschung des falschen Horizonts verursachte. Jetzt bleibt sie bei der allgemeinsten aller Bestimmungen stehen: einer Bestimmung, die freilich den Hafen so lieblich nicht vormalt, wo das Staatsschiff wohlgemuth einlaufen und abtakeln soll, wobei es sich aber doch mit jener mystischen Losung aus den neuen Ritterzeiten eines geheimen Ordens: In silentio et spe fortitudo mea, auf offnem Meer, und selbst mit etwas beschädigten Masten und Segeln, noch ganz bequem umherschwimmen läßt.

Die Revolution ist — die Revolution. Lange genug haben wir uns gesträubt, das Kind bei seinem rechten Namen zu nennen; aber wer kann für Gewalt! Daß sich Alles Kopf über, Kopf unter wälzt, ist ein vollgültiger Beweis, daß der Name der Sache entspricht.

Die öffentliche Meinung ist in Absicht auf die Natur der Revolution jetzt soweit im Klaren, daß man es für Wahnsinn halten würde, ihr Einhalt thun, oder Grenzpfähle stecken zu wollen. Eine Naturerscheinung, die zu selten ist, als daß wir ihre eigenthümlichen Gesetze kennen sollten, läßt sich nicht nach Vernunftregeln einschränken und bestimmen, sondern muß ihren freien Lauf haben. Etwas ganz Anderes, ganz davon Unabhängiges ist es aber, daß diejenigen, die von diesem Strudel ergriffen sind, ihr eigenes Betragen, nach wie vor, vernunftgemäß einzurichten suchen.

Das Dekret, daß die Regierung bis zum Frieden revolutionär

bleiben soll, ist der eigentlichste Ausdruck der öffentlichen Meinung, daß die Revolution sich so lange fortwälzen müsse, bis ihre bewegende Kraft ganz angewendet sein wird.

Diese bewegende Kraft ist allerdings nichts rein Intellectuelles, sie ist die rohe Kraft der Menge. Insofern Vernunft ein vom Menschen unzertrennliches Prädicat ist, hat sie freilich auf die Revolution ihren Einfluß, wirkt mit in ihre Bewegung und bestimmt zum Theil ihre Richtung; aber präponderiren durfte sie nicht, weil ihre Präponderanz an und für sich nur die Revolution hemmen, nie sie treiben und vollbringen kann. Einmal überwunden von der Stoßkraft, dürfte dennoch in ihr selbst der Grund jener langen Dauer liegen, womit die Revolutionsbewegung so manchen unerfahrenen Beobachter in Erstaunen setzte.

Wie bald entwand sie sich den ohnmächtigen Händen der Klugen! Es entstand ein chaotisches Ringen der Elemente; es erfolgten die heftigsten Convulsionen, die furchtbarsten Erschütternngen. Kleinere gegenstrebende Bewegungen wurden von den größern, allgemeinern verschlungen. Der Wille des Volks hat seine höchste Beweglichkeit erlangt, und die große Lichtmasse der Vernunft, die immer noch vorhanden ist, wirft ihre Strahlen in der von ihm verstatteten Richtung.

Wenn man der Revolution ähnliche Greuel vorwirft, wie dem Despotismus, so sind beide doch schon um deshalb himmelweit verschieden, weil sie durch ganz verschiedenartige Kräfte bewirkt werden, und von der öffentlichen Meinung selbst einen ganz verschiedenen Stempel erhalten. Eine Ungerechtigkeit verliert ihr Empörendes, ihr Gewaltthätiges, ihr Willkührliches, wenn die öffentliche Volksmeinung, die als Schiedsrichterin unumschränkt in letzter Instanz entscheidet, dem Gesetze der Nothwendigkeit huldigt, das jene Handlung oder Maaßregel hervorrief.

In Deutschland giebt es noch keine öffentliche Meinung, und es kann keine geben, wenn das Volk nicht zugleich losgelassen wird. Es dort loslassen, diese ungemessene, unberechnete Kraft auch in Deutschland in Bewegung setzen, das könnte jetzt nur der Feind des Menschengeschlechts wünschen. Wir haben uns für unsre ganze Gattung aufgeopfert, oder, was gleichgilt, aufopfern lassen. Wenigstens komme unser Kampf, unser übermenschliches Ringen, unser wahres Märtyrerthum den übrigen

Nationen Europa's zu Gute! Eure Weisen und Gelehrten haben gut declamiren, sich ereifern und uns beweisen, daß wir es hätten besser machen sollen. Ei ihr lieben Herrn! wir konnten es eben nicht besser. Nun dann hätten wir es nicht anfangen sollen. Freilich wohl! aber auch das hat nicht von uns abgehangen.

Wer möchte für die Revolution eine Lanze brechen, wenn es darauf abgesehen wäre, die Moralität und Vernunftgemäßheit aller einzelnen Auftritte und Begebenheiten in Schutz zu nehmen? Allein soll man deshalb auch den bewundernswürdigen Ideenreichthum, die Menge der erhabensten Vernunftwahrheiten, die unzähligen Berührungen und Schwingungen des edelsten Menschensinnes, kurz das große Schauspiel des Ringens und Hervorbringens einer solchen Masse von Geisteskräften, die bei jenen Anlässen bald empfangen und bald sich mittheilen, für Nichts rechnen?

Die Riesenschritte unsrer öffentlichen Meinung werden dann erst merkwürdig, wenn man sich der Überzeugung nicht länger erwehren kann, daß sie auf den Umsturz des in unserem Zeitalter mehr als jemals herrschenden Geistes gerichtet sind. Es ist der Egoismus, der bis zum Widersinn und zur Unvernunft gehegte und gepflegte Trieb der Selbsterhaltung, der um des Lebens willen vergessen macht, warum man lebt. Ohne die Revolution war vor jener immer gewaltiger um sich greifenden Selbstsucht keine Rettung mehr zu hoffen.

Das vervielfältigte Bedürfniß der Sinne und der Eitelkeit verschlingt die ganze physische und moralische Thatkraft des Menschen, und läßt der edleren Eigenliebe, die sich im Andern sucht und erkennt, keinen Raum. Wo fände man Gedankengröße, Schwung der Gefühle, begeisternden Schönheitssinn? Wo Selbstverläugnung, Aufopferung, Unabhängigkeit des Geistes? Mit Haben, Gewinnen, Besitzen, Genießen schließt der Ideenkreis eine Kette um den Menschen, die ihn an Staub und Erde fesselt.

Und nun das Mittel, alle diese Todesbande zu lösen, jene lebendigmachende hingegen wieder anzuknüpfen? Es ist allerdings so heftig, als der Zustand des Menschengeschlechts verzweifelt war. Hierarchie und Feudalsystem ist gestürzt, und vor Allem ist der ärgsten Knechtschaft, zu welcher der Mensch herabsinken konnte, der Abhängigkeit von leblosen Dingen, ein tödtlicher Streich versetzt. Mit Gewalt lehrte man die ganze Nation Aufopferungen machen, die dem

Eigenthum einen Theil seines eingebildeten übermäßigen Werthes benahmen. Die Vorstellung, die sich dem Gemüth des Bürgers allgemein vergegenwärtigte, daß die Noth Aller von jedem Einzelnen die Beisteuer seiner Habe, seiner Kräfte, seines Blutes sogar verlange, machte ihn gewissermaßen schon von all' diesen Gegenständen los. Was anfänglich Ergebung in die Nothwendigkeit ist, wird durch fortgesetztes Nachdenken endlich zur Anerkennung der Gesellschaftspflicht, und auf diese Weise wird endlich der härteste Boden weich genug, um die süßen Früchte der Humanität: Aufopferung, Mittheilung, Nächstenliebe und Vaterlandsliebe zu tragen.

Die Menschen, die man in der Revolution vorzüglich wirken sieht, ragen nicht wie Halbgötter in ihrer Kraft über ihre Mitbürger hervor, und unter ihnen wird man keinen gewahr, vor dessen höherem Genius die Seelen der Andern sich neigten. Der Republikaner weiß von keines Menschen Namen Etwas, wo von Volk und Staat die Rede ist. Wenn auch die Leidenschaft häufig das Motiv eines Siegs ist, so muß dennoch der Sieger dem Gemeinwesen dienen, welches ihn bewacht und ihn allein erhält.

Es gab eine Zeit, wo man sich in Deutschland mit einer Art von Siegwarts-Empfindsamkeit über die Harmlosigkeit unsrer Revolution hoch erfreute; Alles schien so gelassen, so friedlich abzulaufen, daß man Frankreich für das glückliche Schlaraffenland hielt, wo einem die Freiheit von selbst in den Wurf käme. Diese utopischen Träume mußten bei der Wendung, die hernach die Sachen nahmen, eine höchst nachtheilige Wirkung thun; man ließ es uns entgelten, daß man sich in seinen Hoffnungen so verrechnet hatte. Seitdem ist es so revolutionsmäßig bei uns hergegangen, daß man von dem ersten Vorurtheil endlich zurückgekommen ist.

Welche Schwärmerei ist die erträglichste? Jene glühende der Phantasie, die das Immaterielle verkörpert, um sich anschließen zu können, oder diese kalte des Verstandes, welche, allem Augenscheine zum Trotz, die vergänglichen Thongebilde idealisirt und uns mit leidigen Abstractionen hintergeht? — Wir sind einmal so beschaffen, nicht ganz Kopf, und ebensowenig lauter Herz, doch beider bedürftig und von beiden abhängig. Nothwendig schwärmen wir für Worte wie für Gefühle. So irrig ist es, die Selbstbestimmung für eine menschliche Vollkommenheit zu halten.

Sollen wir schwärmen, so sei es für die Freiheit!

Das ist wenigstens eine unschädliche, ehrwürdige, herz- und geisterhebende Schwärmerei.

Vorwärts den Blick! aber nicht, um sich aus lockenden Erwartungen und leeren Hoffnungen eine Welt zu träumen, die noch außer unserm Erfahrungs- und Empfindungskreise liegt. Mich dünkt, ich sehe in diesem Nebel der Zukunft nur Einen Funken, der nicht bloßes Irrlicht wäre. Wenn alle Phantome von Gemeinnützigkeit, von Einfluß auf Menschenbildung, von Aussaat und Hervorgrünen wissenschaftlicher Cultur unter einem fremden Himmel zerronnen sind, dann finde ich mich selbst dort noch wieder. Was das Schicksal an uns Einzelnen fortbildet, indem es uns in neue Thätigkeit versetzt, uns neue Berührungspunkte verschafft, uns auffordert, für Andere zu wirken, das ist der erhabene Zweck unsers Daseins, wobei wir nur das Zusehen haben, indeß der Zweck unsrer Handlungen dazu nur Mittel ist.

Vielleicht erschöpft einst die Aufklärung alle Verhältnisse des Menschen, und bringt dann den Frieden des goldnen Zeitalters zurück? Wenigstens verdient diese harmlose Hoffnung keinen Spott, so lange sie das aufgesteckte Ziel bleibt, welches so viele Kräfte für das Bedürfniß des gegenwärtigen Augenblicks in Bewegung erhält, und einen Jeden anfeuert, in seiner Laufbahn nach der Vollkommenheit zu streben, die ihm erreichbar ist. Wenn die Verwegenheit, in eine Zukunft zu schauen, die unsern Augen geflissentlich entzogen ward, und Bestimmungen voraus zu sagen, welche sich aus den Prämissen der Erfahrung nicht folgern lassen, mit Irrthum bestraft werden muß, so konnte wenigstens keine Strafe unschädlicher und keine zugleich wohlthätiger sein, als diejenige, welche die Bilder der Phantasie (nach Kant die Ideen der Vernunft) benutzt, um den Menschen an ein reelles Ziel zu geleiten. Ein solches Ziel ist die subjective Vervollkommnung, welche nur durch eine vollkommene Erkenntniß der Wahrheit bewirkt werden kann.

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Zeit ist die, daß Worte, die man zu verstehen glaubte, denen man einen Sinn unterlegte, jetzt, näher untersucht, durch ihre Unbestimmtheit die Fortschritte des gemeinen Bewußtseins zu hemmen scheinen. Unter den wichtigsten Abstractionen, Gott, Seele, Unsterblichkeit, Tugend, Freiheit, Vernunft, Wahrheit verstehn die Menschen nicht einerlei, und diese

Verſchiedenheit der Deutung, die ſie den Worten geben, wirkt zurück auf ihre Handlungen.

In den aufgeklärteſten, freieſten, glücklichſten Ländern nimmt man eine Gleichgültigkeit über dieſen Punkt wahr, die wenig Hoffnung giebt, je zur allgemeinen Übereinſtimmung in den Principien des Denkens zu gelangen: eine Trägheit des Verſtandes, eine Allgewalt der Erziehung und Gewohnheit, eine Willigkeit, auf Treue und Glauben lieber anzunehmen, als ſelbſt zu unterſuchen, eine Abneigung gegen alles Neue, ſobald es Anſtrengung gilt.

Dieſe natürliche Trägheit der Verſtandeskräfte iſt der Grund, warum ſobald die beſten Formen, die man für den Menſchen erfinden konnte, ſei es in politiſcher oder religiöſer Hinſicht, mit den ſchlechteſten darin übereinkommen, daß man ſich maſchinenmäßig, ohne ihren ſittlichen Werth zu prüfen und zu erkennen, hineinſchmiegt, und aus Gewohnheit das Rad tritt, ohne zu wiſſen, was man thut. Auf Dasjenige, was einmal angenommen iſt, wird der Maaßſtab der Vernunft nicht weiter angewendet; mittlerweile geht die Reihe der Generationen weiter, und mit ihnen ändern ſich die Verhältniſſe, das alte Joch paßt nicht mehr auf die neuen Schultern, die es doch nicht abwerfen mögen, weil man ſie von Jugend auf lehrte, daß Glückſeligkeit daran hängen ſollte.

Indeſſen wirft das Schickſal in die Maſſe von Zeit zu Zeit ein wenig Sauerteig, einen Mann von Genie und Geiſt; es gährt von Neuem, ein neues Syſtem geht aus dem Kopfe des Denkers hervor und fließt in alle Köpfe, die Maſſe wird nicht was er war, aber gegohrne Maſſe. Das neue Syſtem, die neue Form iſt ihr angeeignet, wie einem gegohrnen Getränk die eigenthümliche Form ſeines Daſeins, und nun geht es wieder eine Weile vorwärts nach mechaniſchen Geſetzen.

So möchte man alſo zweifeln, ob, wenn auch die richtigſten Begriffe von allem was iſt, allgemein geltend würden, wenn auch die reine Vernunft das herrſchende Syſtem aller Köpfe würde, dann etwas mehr daraus entſtehen könnte, als ein Mechanismus wie alle vorigen, nur um deſto gefährlicher, weil er durch keinen richtigern mehr verdrängt werden könnte.

Wenn wirklich das Reich der reinen Vernunft eingerichtet wäre, ſo würde die Folge die allgemeinſte Ertödtung aller Geiſteskräfte

ſein, gänzlicher Stillſtand des Denkens. Die Form innig verbunden mit der Maſſe, iſt durch nichts wieder davon zu ſcheiden.

Was heißt frei ſein? Kräfte ins Gleichgewicht ſtellen. Es giebt einen demokratiſchen Despotismus, wie einen monarchiſchen. Die Bewegung darf nicht gehemmt ſein, aber ſie muß Schranken haben. Es giebt alſo auch keine Freiheit, wie es keine Vernunft, keine abſolute Moral giebt. Alles iſt nur verhältnißmäßig, Nichts abſolut.

Wir ſtehn an der Neige des Jahrhunderts. Dieſes allgemeine Sehnen nach Änderung der gegenwärtigen Form, Abhelfung der ſo häufigen Mängel, dieſes Suchen hiehin und dorthin, dieſes Auflehnen der Vernunft gegen den politiſchen Zwang, dieſer Zwang der Vernunft, der das Gefühl beherrſcht, dieſe Convulſionen des Glaubens an Wunderkräfte außer dem Gebiet der Vernunft, dieſer Kampf der Aufklärung mit der Religion, dieſe allgemeine Gährung — verkündigt einen neuen Lehrer und eine neue Lehre.

Endlich ſcheint die Zeit gekommen zu ſein, wo jenes lügenhafte Bild des Glücks, das ſo lange am Ziel der menſchlichen Laufbahn ſtand, von ſeinem Fußgeſtelle geſtürzt, und der ächte Wegweiſer des Lebens, Menſchenwürde, an ſeine Stelle geſetzt werden ſoll. Des Schmerzes und des Vergnügens fähig, gebildet zu leiden und ſich zu freuen, laſſe der Menſch die Sorge ſeines Glücks der Natur, die allen Geſchöpfen das Maaß des Genuſſes nach ihrer Dauer und ihren Verrichtungen beſtimmt. Der Gebrauch der Geiſtesgaben, womit der Menſch ausſchließend ausgeſtattet worden iſt, bleibt ihm allein anheimgeſtellt.

Es kamen einige Denker zu der Überzeugung, daß man den Menſchen nie glücklich machen könne, wenn man ihm nicht die unglückliche Gabe vorenthalte, ſich ein Sittengeſetz in ſeinem Herzen zu ſchaffen, mit welchem ſeine Triebe in beſtändiger Fehde zu ſtehen ſchienen. Darin beſtand nach der Weisheit der Fürſten die Vollkommenheit der Geſetzgebung, daß ſie alle Handlungen der Unterthanen einer unabänderlichen Richtſchnur unterwirft, ihre geduldige Anſtrengung hervorruft, die Sitten zu abgemeſſenen Bewegungen umſchafft, jede Spur von Freiheit und Willkühr daraus verbannt, und alle geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Möglichkeit des Wechſels entzieht. Die Völker ſind demnach ewige Kinder, ſie müſſen auf Treu und Glauben aufnehmen, was ihre Vormünder ihnen mitzutheilen für

nöthig erachten. Der Menge bleibt ein enger Wirkungskreis, worin ſie ſich nach beſtimmten Geſetzen maſchinenmäßig bewegt und allmälig gewöhnt, ihre Führer für Weſen einer höhern Art zu halten. Der Despotismus, um conſequent zu ſein, muß dieſe periodiſche Nullität der Menſchheit wollen.

Warum läſtern jetzt die Prieſter das brauſende, empörte Menſchengeſchlecht! War es nicht ſeit Jahrtauſenden ihnen allein anvertraut? Waren ſie nicht ſeine unumſchränkten Erzieher? War es nicht gewohnt, ihnen blindlings zu folgen? Wenn alſo auf den neueſten Revolutionen das Mal der Unſittlichkeit haftet, weſſen iſt die Schuld?

Wohlan, ihr Fürſten und Prieſter! wir ſprechen euch los von einer Pflicht, die eure Kräfte überſteigt. Anſtatt uns Glück zu verheißen, laßt es eure alleinige Sorge ſein, die Hinderniſſe wegzuräumen, die der freien Entwickelung unſerer Kräfte entgegenſtehen; öffnet uns die Bahn, und wir wandeln ſie, ohne Hülfe eures Treibenſteckens, an das Ziel der ſittlichen Bildung; denn wir empfangen Freude und Leid, unſre wahren Erzieher, aus der Mutterhand der Natur.

Am gewaltigſten machte ſich Fichte's Stimme vernehmlich, der mitten in der Zeit des furchtbarſten Terrorismus den Muth hatte, die kühnſten Conſequenzen der franzöſiſchen Philoſophie zu adoptiren und laut zu vertreten.

„Bei dem Urtheil über eine Staatsveränderung folgen wir mit Unrecht den traditionellen Kategorien unſrer Gewohnheit; denn dieſe geben, als Product beſtimmter Zeiten, einen verſchiedenen Maaßſtab. Gewöhnlich verſteckt ſich dahinter nur unſre Neigung und unſer Intereſſe. Bemüht, die Anſprüche unſres Eigennutzes Andern und endlich auch uns ſelber unter einer ehrwürdigen Maske vorzuſtellen, machen wir ſie zu rechtlichen Anſprüchen. Weil wir Schaden erleiden, ſoll die Veränderung überhaupt Unrecht ſein. Aus der Geſchichte, die lediglich Erfahrungsſätze giebt, läßt ſich die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Revolution nicht beantworten, ſondern nur aus dem Begriff des Rechtes ſelbſt.

Zu einer gewiſſen, gleichen, fortdauernden Gegenwart brauchen wir nur Verſtand, und wir werden auch nur zu Verſtand, ſo daß wir das Außerordentliche, was jeder gleichgültige Tag von uns fordert,

nicht mehr sehen, und wenn wir es erkennen, doch tausend Entschuldigungen finden, es nicht zu thun.

Ihr wollt es freilich nicht ganz mit der Vernunft, aber auch nicht ganz mit eurem Freunde, dem Schlendrian verderben; ihr bleibt dabei, unsre Theorien seien freilich unwiderleglich, aber unausführbar. Das meint ihr doch wohl nur unter der Bedingung, daß Alles so bleiben soll, wie es jetzt ist. Aber wer sagt denn, daß es so bleiben soll? So habt ihr Rousseau einmal über das andere einen Träumer gescholten, indeß seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gingen.

Wenn Rousseau seinen Staat auf den Vertrag gründete, so meinte er nicht die Staaten, wie sie jetzt sind, sondern die Idee des Staats. Die gegenwärtigen Staaten gründen sich allerdings augenscheinlich auf das Recht des Stärkern. Vergebens würde man nach einer Zweckmäßigkeit suchen in ihnen, die der Zufall zusammenfügte, an denen jedes Zeitalter mit schüchternem Respect flickte und ausbesserte, deren lobenswertheste Eigenschaft es ist, daß sie inconsequent sind, weil die volle Durchführung ihrer Grundsätze die Menschheit völlig zerdrückt und jede Hoffnung eines einstigen Auferstehens vernichtet haben würde; in denen man nur diejenige Einheit antrifft, welche die verschiedenen Gattungen der fleischfressenden Thiere verbindet, daß nämlich das schwächere vom stärkern gefressen wird, und das noch schwächere selber frißt.

Aber rechtmäßiger Weise kann der Staat sich auf nichts Anderes gründen, als auf einen Vertrag. Kein Mensch kann rechtlich gebunden werden, ohne durch sich selbst; keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne durch ihn selbst. Läßt er sich durch einen fremden Willen ein Gesetz auflegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht, und das darf er nicht. Bloß dadurch, daß wir selber es uns auflegen, wird das Gesetz verbindend für uns. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns, auch der der Gottheit nicht, wenn er von den Gesetzen der Vernunft verschieden sein könnte.

Die Bestimmung des Menschen ist die Cultur als Richtung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit und Unabhängigkeit von Allem, was nicht sein reines Selbst ist. Da die Cultur im steten Fortschreiten ist, so darf keine Staatsverfassung unabänderlich sein, denn das wäre der härteste Widerspruch gegen den Geist

der Menschheit. Der Mensch hat nicht das Recht, auf seine Menschheit Verzicht zu thun.

Cultur zur Freiheit ist der einzige Zweck einer Staatsverbindung; darum dürfen die entgegengesetzten Verfassungen nicht nur abgeschafft werden, sondern sie müssen es. Die Vergangenheit kann die Gegenwart nicht binden.

Ihr sagt: da unumschränkte Monarchien sein sollen, so muß sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Übeln gefallen lassen. Wir antworten: weil sich das menschliche Geschlecht diese Übel nicht gefallen lassen will, so soll keine unumschränkte Monarchie sein.

Der absolute Staat hat die Aufgabe, alle Particularitäten, die sich gegen den reinen Zweck fixiren, zu vernichten oder in sich aufzuheben. So die privilegirten Stände. Der Adel kann als solcher keine Rechtsansprüche machen; er ist nur kraft des Staats, und fällt er ihm beschwerlich, so hebt dieser ihn auf und ist seiner Forderungen entledigt, denn was nicht ist, kann auch keine Ansprüche machen. Die Kirche als solche kann kein Eigenthum haben; was sie besitzt, besitzt sie durch Tauschvertrag. Sie vertauscht himmlische Güter, die sie im Überfluß besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. Kein Vertrag aber ist vollzogen, bis von beiden Theilen geleistet ist, was sie zu leisten versprochen. Der Besitzer der irdischen Güter hat seinen Theil geleistet, nicht so der Besitzer der himmlischen. Nur durch den Glauben eignet sie sich der Andere an; hört dieser auf, so kann die Kirche, was sie versprochen hat, nicht leisten. Sie mag ihre Güter zurücknehmen, das ist der einzige Schadenersatz, auf den sie Anspruch hat.

Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt damit, daß er lahm ist. Wer uns um Gottes und unserer Seligkeit willen beschwört, seinen Befehlen zu gehorchen, der gesteht ein, daß er selber nicht die Kraft habe, uns zum Gehorsam zu nöthigen, sonst würde er es thun, ohne Gott zu Hülfe zu rufen. Wenn der Atheist wirklich keine Pflicht anerkennt, so verschlägt das dem Staat gar nichts, denn er kann die ihm schuldigen Leistungen durch physische Gewalt erzwingen.

Das sind die politischen Grundsätze, welche Fichte als Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution öffentlich in Deutschland auszusprechen die Kühnheit hatte.

Es verbergen sich in denselben eine Reihe romantischer Abstractionen, die im Zusammenhang erst in der Kritik des transcendentalen Idealismus entwickelt werden können. Sie gehn im Wesentlichen aus der Trennung des Ideals von der Wirklichkeit hervor, die überhaupt der Standpunkt dieser Philosophie ist, und aus der sich alle andern Widersprüche entwickeln: der Staat, wie er sein soll, gegen den wirklichen, individuellen Staat, der Geist der Menschheit gegen den Geist der geschichtlichen Menschen, die Rechte des Menschen an sich gegen die Rechte und Ansprüche, die sich aus bestimmten Verhältnissen ergeben. Der Staat wird als Zwangsanstalt betrachtet, alle Kräfte der Einzelnen auf die Zwecke der Gattung zu leiten, ohne auf den Geist an sich selbst Rücksicht zu nehmen: als ob seine Herrschaft über den Willen ohne eine Herrschaft über den Geist möglich wäre, dem Staat wird ein äußerlicher Zweck gesetzt, ebenso dem Menschen eine Bestimmung, die aber nie zu erreichen ist, und sich daher in den unendlichen Progreß auflöst u. s. w. Diese theoretischen Irrgänge werden wir in der romantischen Philosophie zu verfolgen haben. Hier ist nur dies festzuhalten, daß der theoretische Muth, den Begriff des absoluten Staats in seinen Consequenzen zu entwickeln, in Deutschland nicht gefehlt hat, dies ist sogar augenscheinlich die verwegenste Ausbildung des Rousseau'schen Systems. Wenn wir fragen, warum die praktische Kühnheit nicht ebenso ausgebildet wurde, so finden wir denselben Grund, wie bei der Lossagung von der Religion. Im Protestantismus hatte kirchliches und Staatsleben sich durchdrungen, das von beiden freigelassene Gemüth war von beiden gefesselt worden, die heilige Empfindung war in die Wirklichkeit verwebt, darum könnte Gemüth und Phantasie sich nicht gegen sie wenden. So frech der Gedanke war, so befangen war das Herz.

In einem andern Sinn dagegen war Deutschland in der Entwickelung seiner politischen Zustände weitergekommen. In Frankreich hatte die Revolution nicht die Kraft gehabt, die nationale Substanz zu überwältigen, die Auflösung der deutschen Verhältnisse hatte diese süße Fessel gebrochen.

In unsern Tagen hat man gehört, wie die Deutschen geschmäht werden, weil sie keine Liebe zum Vaterlande hätten, und wie ihnen diese Liebe als ein Soll entgegengestellt wird. Du sollst lieben, ist aber ein innerer Widerspruch, nur eine allgemeine, gegenstandlose,

abſtracte Liebe, wie die Chriſtliche, läßt ſich gebieten. Die Vaterlandsliebe aber verlangt einen wirklichen Gegenſtand.

Der Menſch iſt nicht geboren, für ſich zu ſein, er iſt ſeinem Weſen nach durch Natur und Geſchichte bedingt. Sein Denken ſelbſt iſt ein Product ſeiner Sprache. Auch die vollſtändige Logik kann nichts weiter thun, als ſich verinnerlichen, in den Schacht der empfangenen Begriffe herabſteigen und ſeine Tiefe meſſen.

Geſchichtlich gegeben iſt ferner die Subſtanz unſer Handelns, die Sittlichkeit. Das Gewiſſen iſt das Product jener Subſtanz, durch Erziehung und Beiſpiel in der Kindheit in uns vermittelt, als uns die freie Reflexion noch fern lag, ſelbſt der Verbrecher erkennt unwillig ſeine Macht, auch der kühnſte Philoſoph bedarf als Grundlage ſeiner Ethik die empfangene Geſinnung. Ein moraliſches Lehrgebäude ohne ſittliche Subſtanz aufzuführen, iſt ebenſo unmöglich, als den Punkt außerhalb der Erde zu finden, von welchem aus man die Erde bewege.

Endlich hat jedes Volk Erinnerungen, die tiefer in die Seele gehn, und zugleich als Ideale in die Gegenwart hinübergreifen. Alle echte Dichtung iſt in die Seele des Volks hineingedichtet, wenn es auch von ihr verſchmäht wird, kein Dichter wird mit ſeinen Idealen in der Fremde verſtanden, wenigſtens nicht mit dem Gemüth.

Allein weder die Sittlichkeit noch dieſes Ideal iſt bewegungslos, das Bewußtſein iſt unermüdlich, das Empfangene tauſendfältig neu zu entwickeln, und mit der Liebe des Herzens und ſeinen Träumen in die Realität hinüberzuſpielen. So hat jedes Volk eine doppelte Geſchichte.

Der Patriotismus iſt nur denkbar bei einer äußern Störung. Das Vaterland möge ſo ſchlecht ſein als es wolle, der fremden Dränger will man ſich entledigen. Dann tritt aber eine Colliſion der Pflichten ein: die ideale Richtung des Geiſtes ſtimmt heimlich in den lockenden Ruf der Fremden ein, ſie bringen Freiheit, Gleichheit, die unmittelbare Empfindung dagegen ſträubt ſich gegen ihren Einfluß.

In dieſer Verlegenheit geräth man auf einen doppelten Ausweg. Der reflectirte, künſtlich überſteigende Patriotismus hält an der Eigenthümlichkeit, dem Unterſchied feſt, und erklärt das, was ſein Volk von den andern unterſcheidet, für das Heilige, dies iſt aber das Anonyme oder Unſinnige, das den Andern nicht verſtändlich gemacht werden kann, weil es nichts Allgemeines in ſich hat, alſo das unbedingt

Schlechte. Der bornirte Patriotismus ist conservativ aus Grundsatz, er conservirt Alles, vorzüglich aber das Sinnlose.

Das entgegengesetzte Extrem ist der Kosmopolitismus, das Bewußtsein der Unmöglichkeit, innerhalb der Schranken der bestimmten Nationalität die Idee des Menschen zu realisiren. In seiner niedrigsten Form, wie er namentlich bei den Deutschen vorkommt, geht er von der Illusion aus, dieses bestimmte Vaterland sei zu schlecht für seine Ideale, da es doch die Quelle derselben ist. Der tiefere Sinn des Kosmopolitismus dagegen ist, den Begriff des Staats und des Nationalverbands überhaupt für unverträglich mit der Idee zu halten, weil das Bestimmte und Beschränkte der Allgemeinheit widerspricht.

Der Kosmopolitismus ist die politische Consequenz des Christenthums. Die absolute Religion hatte die irdische Bestimmtheit der Nationalitäten aufgelöst, und sie durch ein himmlisches Vaterland ersetzt, das wiedergeborne Jerusalem, das zwar aus dem träumerischen Boden des Gemüths aufblühte, aber in einer sehr bestimmten Farbe. Der Weltbürger hebt auch diese letzte Bestimmtheit, die Beziehung auf das Übersinnliche auf, und behält eine reine Menschheit ohne alle Qualität. In allen übersinnlichen Vorstellungen, Begriffen, zuletzt in allen Worten liegt ein dunkler Grund der Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit, dieses Geschichtliche ist das Unmenschliche, das die Völker und Staaten von ihrem Wesen trennt. So wird der fixe Begriff der reinen Menschheit dem geschichtlich und individuell bewegten Leben entgegengesetzt. Dieser ideelle Mensch ist Nichts als ein Substrat von Pflichten und Rechten.

Pflicht in abstractem Sinn heißt die geistige, nur durch mein eignes Bewußtsein vermittelte Nothwendigkeit ohne die physische, das Sollen ohne das Müssen. Nur ein Wesen, das sich der natürlichen Nothwendigkeit entziehn kann, hat Pflichten. Dieser Zwang ist nur für mich selbst und in mir selbst.

Recht in abstractem Sinn heißt die geistige, in den Vorstellungen der Gesammtheit beruhende Gewalt über den fremden Willen: der Einfluß, den ich durch die sittliche Gemeinschaft, die mich trägt, auf die Vorstellungen und Begriffe Anderer habe. Mein Recht ist die Abhängigkeit der Vorstellungen Anderer von den allgemeinen Ideen, auf die auch mein Wille sich gründet.

Pflicht und Recht beruhen daher unbedingt auf bestimmten Ver-

hältniſſen, auf dem Maaß geiſtiger Abhängigkeit. Dem Spartaner war es Pflicht, in der Schlacht zu ſterben, wenn er nicht ſiegte, aber nur ſolange, als die wirklichen Menſchen, die den Staat ausmachten, in der Abhängigkeit dieſer Vorſtellungen blieben. Bei Sphakteria, bei Leuktra hörte dieſe Pflicht auf.

Pflicht und Recht ſind alſo hiſtoriſche Mächte, ſie ſind beſtimmter, und damit endlicher Natur, ſie fallen in die Erſcheinung. Der Kosmopolitismus aber erkennt das Reich der Erſcheinung nicht an, er reißt die Menſchen aus ihrem geſchichtlichen Boden, und erklärt ſie für gleich, um ſie in die ewigen Bande der Abſtraction zu ſchlagen. Er ſpricht von einem Naturrecht, und hebt die erſte Grundbeſtimmung der Natur auf, die Verſchiedenheit. Sein Begriff der Natur iſt ein Widerſpruch gegen alle wirkliche Natur, und ſo iſt ſein Verhalten die Sehnſucht, der Zorn über die Welt, die ſich nicht nach ſeinen Vorſtellungen richten will, der Kummer, ſeine Ideen nicht in der Wirklichkeit zu ſehn.

Seine Thätigkeit iſt eine illuſoriſche, denn er hat das Bewußtſein, daß ſein Ziel nicht zu erreichen ſei, ſo beſchönigt er ſeine Unthätigkeit mit der Unfähigkeit der Welt, und lebt in einem romantiſchen Jenſeits. Schon dadurch, daß er den wahren Begriff der Menſchheit weiß, und ſich durch dieſes Wiſſen über die Maſſe erhebt, iſt er ein Frevel an ſeiner eignen Gleichheitstheorie.

Illuſion iſt er endlich auch inſofern, als dieſer ideale Begriff des Menſchen mit ſeinen unveräußerlichen und ewigen Rechten aus beſtimmten Zuſtänden und beſtimmten Bedürfniſſen hervorgeht. Die Kosmopoliten verſchiedner Völker werden ſich anfeinden, da ihre Abſtractionen nur formell übereinſtimmen. Der Menſch bildet ſeine Anſichten nicht durch freie Reflexion oder Willkühr, ſondern ſie werden ihm gebildet durch das was er leidet, was er bedarf, und was er erreicht. In einem despotiſchen Staat wird man von Freiheit träumen, in einem ariſtokratiſchen von Gleichheit, und dieſe Träume bilden die ſubſtantielle Grundlage der Menſchenrechte.

Zuletzt verfällt der Kosmopolitismus der ſeichteſten Vorſtellung, indem er daran verzweifelt, ein feſtes Bild von dem Menſchen an ſich aufzuſtellen, und ſich auf die flüſſige Idee des Fortſchritts, der Perfectibilität reſignirt. Da aber der Fortſchritt ein Ziel vorausſetzt, und die Verbeſſerung den Begriff des Guten an ſich, ſo ſchiebt man auf dieſe Weiſe das Problem nur immer weiter hinaus.

Wie man den Glauben an einen qualitätlosen Gott Deismus nannte, so hat man für die Religion des qualitätlosen Menschen den Ausdruck Humanität erfunden. Die Bestimmungen der Aufklärung gingen davon aus, einen Widerspruch zu lösen. Sie erreicht dieses, indem sie durch eine Abstraction die Lösung als geschehen annimmt. Der Kampf verliert seinen Ernst, das spielende Princip der Schonung mischt sich in ihn ein. Die Energie der Leidenschaft wie das Gebot des absoluten Ideals werden abgeschwächt, ohne sich an einander gebildet zu haben. Dieser Friede der Toleranz ist ein geistloser, indem er das Wesen des Geistes, den tiefen Schmerz der Entzweiung, durch eine leere Versöhnung einschläfert. Das Absolute bleibt seinem Wesen nach unbegreiflich und undenkbar, das Verhältniß des Einzelnen zu ihm ist ein resignirt sentimentales. Da der Humanität die Energie des bestimmten Glaubens abgeht, so läßt sie Alles gelten, was einen humanen, d. h. abgeschwächten Charakter zeigt, sie behält nur ein negatives Ideal, den Widerwillen vor gemeinen, unmenschlichen Dingen, was diese sind, sagt die Stimmung und das Gefühl.

Diese Humanität dehnte sich auch auf die Classen aus, die sonst die Gesellschaft von sich ausstößt, die Verbrecher. „Weil in jeder Zeitepoche Alles zusammenhängt, erzählt Göthe mit einem heimlichen Ärger, indem die herrschenden Meinungen und Gesinnungen sich auf die vielfachste Weise verzweigen, so befolgte man in der Rechtslehre nunmehr auch nach und nach diejenigen Maximen, nach welcher man Religion und Moral behandelte. Alles wetteiferte, auch in rechtlichen Verhältnissen höchst menschlich zu sein. Gefängnisse wurden verbessert, Verbrechen entschuldigt, Strafen gelindert, die Legitimationen erleichtert, Scheidungen und Mißheirathen befördert. Vergebens widersetzten sich Gilden und Corporationen, ein Damm nach dem andern ward durchbrochen. Die Duldsamkeit der Religionsparteien gegen einander ward nicht blos gelehrt, sondern ausgeübt, und mit einem noch größern Einflusse ward die bürgerliche Verfassung bedroht, als man Duldsamkeit gegen die Juden mit Verstand, Scharfsinn und Kraft der gutmüthigen Zeit anzuempfehlen bemüht war. Diese neuen Gegenstände rechtlicher Behandlung, welche außerhalb des Gesetzes und des Herkommens lagen, und nur an billige Beurtheilung, an gemüthliche Theilnahme Anspruch machten, forderten zugleich einen natürlichern und lebhaftern Stil."

Aber die Eitelkeit dieses Stils wurde zuletzt die Hauptsache der

humanen Neuerer. In der Gleichgültigkeit gegen die harten, positiven Formen des Rechts ſchwindet der Ernſt des Rechtsgefühls. In dem Skepticismus des Lebens und der Idee wechſelte man mit Leichtigkeit den religiöſen und politiſchen Glauben, und verkaufte ſeine Überzeugung an den Meiſtbietenden. Der äußere Glanz erſetzte den Mangel einer belebenden Idee. Gibbon's Leben iſt ein auffallendes Beiſpiel dieſer unſittlichen Humanität. In der Geſchichtſchreibung macht ſich dieſes Princip ebenſo geltend wie im Leben, wo der Glaube an die Idee fehlt, wird ſie auch nicht in der Vergangenheit geſucht und gefunden, der Leichtſinn der Gegenwart trägt ſich in alle geſchichtlichen Zeiten hinein. Politik und Liebe, inſofern beide das Feld der Abentheuer ausmachen, intereſſiren allein die verfeinerte Selbſtſucht.

Was bleibt, iſt die abſtracte Eitelkeit des Subjects, die Sucht, ein großer und berühmter Mann zu werden. Aus dieſer Quelle fließt keine Begeiſterung für Wahrheit und Recht, das Subject iſt ſtets über ſeine Sache hinaus, und muß ſie erſt durch einen äußern Schimmer idealiſiren, ehe es ihr Intereſſe abgewinnt. Durch den gemachten Enthuſiasmus ſchlingt ſich ſtets ein Faden leichtfertiger Ironie. Dieſe Weltbürger haben für ihr Volk kein Herz, ſie halten ſich auf den Höhen des Lebens, in dem reinen Paradies des Genuſſes. Der Reichthum iſt eine kosmopolitiſche Macht, er ebnet alle nationalen Unterſchiede. Die Ariſtokratie kennt kein Vaterland, ſie hat die Qualität von ſich abgeſtreift, und ſpottet über die geiſtigen Bande, die den Pöbel drücken, ſie kennt keine Religion, denn ſie iſt mit ihrem Daſein zufrieden. Die einzige Beziehung, in der ſie zur Wirklichkeit ſteht, iſt das Beſtreben, dieſe Grundſatzloſigkeit ſo allgemein als möglich zu machen, um vom Poſitiven nicht geſtört zu werden. Indeſſen iſt dieſe Abgeſchloſſenheit immer nur für beſtimmte Cirkel denkbar, welche hier eine Humanität dadurch verwirklichen, daß ſie die Beſtimmtheit der Maſſe von ſich fern halten. Sie runden ſich ſelber äſthetiſch ab, und meiden die energiſche Wirkſamkeit, die ſie mit der Menge in Berührung ſetzen, und dadurch ihre ariſtokratiſche Reinheit beflecken würde.

Der abſtracten Humanität erſcheint die Beſtimmtheit des Patriotismus als ein Verbrechen. Daher der Haß Herder's gegen Rom, das Land des conſequenten Patriotismus. Der Äſthetiker fragt: Was iſt die Nation? ein großer ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut. Mit dieſem widerſinnigen Begriff des Unkrauts, d. h. eines Krautes, das für die Menſchen, alſo für ein Anderes,

keinen Nutzen und keinen Werth hat, soll nun etwas gethan sein! das Unkraut fragt mit Recht, was geht es mich an, ob ich für einen Andern Werth habe. So würde auch das Unkraut der Nation, der Pöbel, die Unaufgeklärten, die Verbrecher fragen: Aber bin ich denn für die Aristokratie der Gebildeten da! für die Humanität der Aufklärung? Unmensch ist ein ebenso widersinniger Begriff als Unkraut, Menschheit ist eine Qualität, ohne die der Mensch Nichts, d. h. nicht ist. In der Religion setzt die Welt ihr Wesen außer sich, und die Humanität ist die äußerste Spitze der Religion. Ihre wirkliche Welt ist eine unendliche Entzweiung zwischen dem Reich der Gebildeten und der Menge, ihre ideelle ein Jenseits, der Traum einer goldnen Zeit: ja es kommt die Zeit, wo alle Menschen Brüder sein werden, alle glücklich, alle frei, alle gebildet, das himmlische Reich der Phantasie. Die andern Zeiten dagegen sind unmenschlich. Es sondre sich daher bis dahin das reine Reich der Menschheit von dem profanen Pöbel und halte ihn fern.

Eine Geistesaristokratie, die wie es in der Aristokratie überhaupt zu gehn pflegt, mit einer herablassenden Anerkennung aller Particularitäten verbunden ist.

In einem Sinn spricht sich Herder in seinen Ideen zur Geschichte der Menschheit aus.

Herder's Ideen.

Vom Himmel muß die Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, da die Erde Nichts durch sich selbst ist, sondern mit unsichtbaren, ewigen Banden an ihren Mittelpunkt gebunden.

Wir begnügen uns meist, die Erde als ein Staubkorn anzusehn, das in jenem großen Abgrunde schwimmt, bis endlich die Phantasie in diesem Meer der Unermeßlichkeit sich verliert, und nirgend Ausgang und Ende findet. Allein das Erstaunen, das uns vernichtet, ist nicht die edelste Wirkung. Der in sich selbst überall genügsamen Natur ist das Staubkorn so werth, als ein unermeßliches Ganze. Sie bestimmte Punkte des Raums und des Daseins, wo Welten sich bilden sollten, und in jedem dieser Punkte ist sie mit ihrer unzertrennlichen Fülle so ganz, als ob keine andern Punkte der Bildung, keine andern Weltatome waren. Es war nur Eine Kraft, die die Sonne schuf und mein Staubkorn. Je weiter sich die Har-

monie ausdehnt, die ich im Universum wahrnehme, desto fester finde ich mein Schicksal, nicht an den Erdenstaub, sondern an die unsichtbaren Gesetze geknüpft, die den Erdenstaub regieren. Die Kraft, die in mir denkt und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige, als jene, die Sonnen und Sterne sammelt. Der Bau des Weltgebäudes sichert den Kern meines Daseins, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich sein werde, werde ich sein der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehlichen Harmonie einer Welt Gottes.

Wie unsre Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unsrer Erd-Organisation keimen und sich so lange zu verwandeln streben, bis sie zu der Reinigkeit gediehen sind, die diese unsre Schöpfung gewähren kann: so wird's auf andern Sternen nicht anders sein, und welche reiche Harmonie läßt sich gedenken, wenn so verschieden gebildete Wesen alle zu Einem Ziele wallen und sich einander ihre Empfindungen und Erfahrungen mittheilen. *Unser Verstand ist nur ein Verstand der Erde*, aus Sinnlichkeiten, die uns hier umgeben, allmälig gebildet: so ists auch mit den Neigungen unsers Herzens. Aber alle Radien streben zum Mittelpunkt. Der reine Verstand kann überall nur Verstand sein, von welchen Sinnlichkeiten er auch abgezogen worden, die Energie des Herzens wird überall dieselbe Tüchtigkeit sein, an welchen Gegenständen sie sich auch geübt habe. Das Licht der Einen Sonne des Wahren und Guten bricht sich auf jedem Planeten verschieden, so daß sich noch keiner derselben ihres ganzen Genusses rühmen kann. Nur weil Eine Sonne sie alle erleuchtet und sie alle auf Einem Plan der Bildung schweben, so ist zu hoffen, sie kommen alle, jeder auf seinem Wege, der Vollkommenheit näher, und vereinigen sich vielleicht, nach mancherlei Wandelgängen, in Einer Schule des Guten und Schönen. Jetzt wollen wir nur Menschen sein, d. h. Ein Ton, eine Farbe in der Harmonie unsrer Sterne. Wenn das Licht, das wir genießen, auch der milden grünen Farbe zu vergleichen wäre, so laßt sie uns nicht für das reine Sonnenlicht, unsren Verstand und Willen nicht für die Handhaben das Universum halten: denn wir sind offenbar mit unsrer ganzen Erde nur ein kleiner Bruch des Ganzen.

Fragen wir also: wo ist das Vaterland der Menschen? wo der Mittelpunkt der Erde? so wird überall die Antwort sein können: *hier wo du stehst*. Laßt uns alle enge Gedankenformen, die aus der Bil-

dung Eines Erdstrichs genommen sind, verläugnen. Nicht was der Mensch bei uns ist, oder gar was er nach den Begriffen irgend eines Träumers sein soll, sondern wozu ihn irgend nur die reiche Mannigfaltigkeit der Zufälle in den Händen der Natur bilden konnte, das laßt uns auch als Absicht der Natur betrachten. Wir wollen keine Lieblingsgestalt für ihn suchen, wo er ist, ist er der Herr und Diener der Natur, ihr liebstes Kind und vielleicht zugleich ihr auf's härteste gehaltener Sklave. Das Maaß unserer Revolutionen ist zuletzt das einfache Gesetz der Tages- und Jahreszeiten. Das Symbol unsrer Erde ist: Alles hat seine Zeit. Unter unsrer schräge gehenden Sonne ist alles Thun der Menschen Jahresperiode.

Im Auge eines höhern Wesens mögen unsre Wirkungen auf der Erde so wichtig, wenigstens gewiß so bestimmt und umschrieben sein, als die Thaten eines Baums. Er entwickelt was er entwickeln kann, und macht sich, dessen er habhaft werden mag, Meister, niemals aber kommt er von der Stelle, auf die ihn die Natur gestellt hat, und er kann sich keine einzige der Kräfte nehmen, die nicht in ihn gelegt sind.

Die ganze Schöpfung sollte durchgenossen, durchgefühlt, durcharbeitet werden, auf jedem neuen Punkt also mußten Geschöpfe sein, sie zu genießen, Organe, sie zu empfinden, Kräfte, sie dieser Stelle gemäß zu beleben. Jedes ist für sein Element organisirt, jedes lebt und webt in seinem Elemente. Kein Punkt der Schöpfung ist ohne Genuß, ohne Organ, ohne Bewohner: jedes Geschöpf hat seine eigne, eine neue Welt. Jedes Werk der Schöpfung ist Eins und vollkommen und nur sich selbst gleich.

Man spricht sich's einander nach, daß der Mensch ohne Instinct sei, und daß dieses den Charakter seines Geschlechts ausmache. Er hat im Gegentheil alle Instincte, die ein Erdethier um ihn besitzt, nur er hat sie alle, seiner Organisation nach, zu einem feinern Verhältniß gemildert. Die Triebe sind ihm nicht sowohl geraubt, als unterdrückt und geordnet. Er kommt schwach auf die Welt, um Vernunft durch Kunst zu lernen. Der künstliche Instinct, der ihm angebildet werden soll, ist Humanität.

Zur Humanität ist der Mensch gebildet. Er hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebt. Um

seine edelsten Pflichten zu entwickeln, dürfen wir nur seine Gestalt zeichnen. Selbst der Geschlechtstrieb ist dem Bau der Humanität zugeordnet. Was bei dem Thier Begattung ist, ist bei ihm seinem Bau nach Kuß und Umarmung. Von keinem Thier gilt der schamhafte Ausdruck der alten Sprache, daß er sein Weib erkenne. Die Natur brachte die menschliche Liebe unter das Gesetz eines gemeinschaftlichen freiwilligen Bundes zwischen zwei Wesen, die sich durchs ganze Leben zu Einem vereint fühlen. — Die Natur hat ferner den Menschen unter allen Lebendigen zum theilnehmendsten geschaffen, weil sie ihn gleichsam aus Allem geformt, und jedem Reich der Schöpfung in dem Verhältniß ähnlich organisirt hat, als er mit demselben mitfühlen sollte. Sein Nervengebäude ist so verschlungen in alle Theile seines vibirenden Wesens, daß er als ein Analogon der alles durchfühlenden Gottheit sich beinah in jedes Geschöpf setzen und gerade in dem Maaß mit ihm empfinden kann, als das Geschöpf es bedarf, und sein Ganzes es ohne eigene Zerrüttung, ja selbst mit Gefahr derselben leidet. Sein theilnehmendes Nervensystem hat des Aufrufs der Vernunft nicht nöthig, es kommt ihr zuvor, ja es setzt sich ihr oft mächtig und widersinnig entgegen. — Auch um die Wildheit der Menschen zu brechen und sie zum häuslichen Umgange zu gewöhnen, sollte die Kindheit unsers Geschlechts lange Jahre dauern, die Natur zwang und hielt es durch zarte Bande zusammen, daß es sich nicht, wie die bald ausgebildeten Thiere, zerstreuen und vergessen konnte. Hier lag der Grund zur menschlichen Gesellschaft, ohne die kein Mensch aufwachsen könnte. Der Mensch ist zur Gesellschaft geboren. — Wie die Symmetrie in seinem Körper, so lebt in seiner Seele die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit. Gleichförmigkeit der Gesinnung und Einheit des Zwecks hat alles Menschenrecht gestiftet.

Wenn des Menschen vorzüglichste Gabe Verstand ist, so ists das Geschäft des Verstandes, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzuspähen und denselben, wo er ihn nicht gewahr wird, zu ahnen. Nun sehn wir in den Werken der Natur eigentlich keine Ursache im Innersten ein, wir kennen uns selbst nicht, und wissen nicht, wie irgend etwas in uns wirkt. Also ist auch bei allen Wirkungen außer uns Alles nur Traum, nur Vermuthung und Name. Dies ist der Gang der Philosophie, und die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen.

Du hast dich deinen Geschöpfen nicht unbezeugt gelassen, du

ewige Quelle alles Lebens! Den Menſchen erhebſt du, daß er ſelbſt ohne daß er's weiß und will, Urſachen der Dinge nachſpähe, ihren Zuſammenhang errathe und dich alſo finde. Das Innere der Natur erkennt er nicht, da er keine Kraft eines Dinges von Innen einſieht, ja wenn er dich geſtalten wollte, hat er geirrt und muß irren, denn du biſt geſtaltlos, obwohl die erſte einzige Urſache aller Geſtalten. Indeſſen iſt auch jeder falſche Schimmer von dir dennoch Licht, und jeder trügliche Altar, den er dir baut, ein untrügliches Denkmal nicht nur deines Daſeins, ſondern auch der Macht des Menſchen dich zu erkennen und anzubeten.

Und ſo ſieht man auch, warum in allen Religionen mehr oder minder Menſchenähnlichkeit Gottes habe ſtatt finden müſſen, entweder daß man den Menſchen zu Gott erhob, oder den Vater der Welt zum Menſchengebilde hinabzog. Eine höhere Geſtalt als die unſre kennen wir nicht, und was den Menſchen rühren und menſchlich machen ſoll, muß menſchlich gedacht und empfunden ſein. Selbſt da die Gottheit ſich uns offenbaren wollte, ſprach und handelte ſie unter uns, jedem Zeitraum angemeſſen, menſchlich. Nichts hat unſre Natur ſo veredelt, als die Religion, allein weil ſie ſie auf ihre reinſte Beſtimmung zurückführte.

Daß mit der Religion der Glaube an Unſterblichkeit verbunden war, iſt vom Begriff Gottes unzertrennlich. Wir ſind Kinder des Ewigen, zu deſſen Erkenntniß wir durch Alles geweckt, zu deſſen Nachahmung wir durch Liebe und Leid gezwungen werden, und wir erkennen ihn noch ſo dunkel, wir ahmen ihm ſo ſchwach und kindiſch nach, ja wir ſehn die Gründe, warum wir ihn in dieſer Organiſation nicht anders erkennen und nachahmen können. Und es ſollte für uns keine andre möglich? für unſre gewiſſeſte beſte Anlage ſollte kein Fortgang wirklich ſein? denn eben dieſe unſre edelſten Kräfte ſind ſo wenig für dieſe Welt: ſie ſtreben über dieſelbe hinüber, weil hier alles der Nothdurft dient. Riß alſo die Gottheit den Faden ab, und brachte mit allen Zubereitungen aufs Menſchengebilde endlich ein unreines Geſchöpf zu Stande, das mit der ganzen Beſtimmung getäuſcht ward? Alles auf der Erde iſt Stückwerk, und ſoll es ewig ein unvollkommenes Stückwerk bleiben, ſo wie das Menſchengeſchlecht eine bloße Schattenheerde, die ſich mit Träumen jagt? Hier knüpfte die Reli-

gion alle Mängel und Hoffnungen unſers Geſchlechts zum Glauben zuſammen und wand der Humanität eine unſterbliche Krone.

Keine Kraft der Natur iſt ohne Organ, das Organ iſt aber nur die Kraft ſelbſt, die mittelſt jenes wirket. Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmoniſch, denn ſie hat ſich daſſelbe zur Offenbarung ihres Weſens nur zugebildet. Wenn die Hülle wegfällt, ſo bleibt die Kraft, die, obwohl in einem niedrigen Zuſtande und ebenfalls organiſch, dennoch vor dieſer Hülle ſchon exiſtirte. War's möglich, daß ſie aus ihrem vorigen in dieſen Zuſtand übergehen konnte, ſo iſt ihr auch bei dieſer Enthüllung ein neuer Umgang möglich. In den tiefſten Abgründen des Werdens, wo wir keimendes Leben ſehn, werden wir das unerforſchte und ſo wirkſame Element gewahr, das wir mit den unvollkommenen Namen Licht, Äther, Lebenswärme benennen. In Millionen Organe ausgegoſſen, läutert ſich dieſer himmliſche Feuerſtrom immer feiner und feiner. Vielleicht ward unſer Körpergebäude auch eben deswegen aufgerichtet, daß wir ſelbſt unſern gröbern Theilen nach von dieſem elektriſchen Strom mehr an uns ziehn, mehr in uns verarbeiten könnten. Entweder hat die Wirkung der Seele kein Analogon hienieden, und ſodann iſt's weder zu begreifen, wie ſie auf den Körper wirke, noch wie andre Gegenſtände auf ſie zu wirken vermögen, oder es iſt dieſer unſichtbare himmliſche Lichtgeiſt, der alles Lebendige durchfließt und alle Kräfte der Natur vereinigt. In der menſchlichen Organiſation hat er die Freiheit erreicht, die ihm ein Erdenbau gewähren konnte: vermittelſt ſeiner wirkte die Seele in ihren Organen beinah allmächtig, und ſtrahlte in ſich ſelbſt zurück mit einem Bewußtſein, das ihr Innerſtes reget, vermittelſt ſeiner wußte ſie ſich durch freie Selbſtbeſtimmung gleichſam aus dem Körper, ja aus der Welt zu ſetzen, und ſie zu lenken. Er hat alſo Macht über daſſelbe gewonnen, und wenn ſeine äußere Maſchine aufgelöſt wird, was iſt natürlicher, als daß er das, was ſeiner Art geworden und mit ihm innig vereint iſt, nach ſich ziehe? Er tritt in ſein Medium, und dies ziehet ihn zu ſeiner neuen Beſtimmung ſanft hinüber.

Menſchen, die von einem Affect, inſonderheit von dem lebhafteſten reinſten Affect unter allen, der Liebe Gottes, ergriffen wurden, haben Leben und Tod nicht geachtet, und ſich in dieſem Abgrund aller Ideen wie im Himmel gefühlt. Räume und Zeiten verſchwinden der Begeiſterung, ſie iſt immer auf ihrem Punkt, in ihrem eignen Ideenlande. Dieſe Natur des Geiſtes äußert ſich auch bei den wildeſten

Völkern, gleichviel, wofür sie kämpfen, sie kämpfen im Drange nach Ideen. Auch der Menschenfresser im Durst seiner Rache strebt, wiewohl auf eine abscheuliche Art, nach dem Genuß eines Geistes.

Zur Humanität ist der Mensch gebildet. Entweder wissen wir Nichts von unserer Bestimmung, und die Gottheit täuschte uns mit all ihren Anlagen von Innen und Außen — welche Lästerung auch nicht einmal einen Sinn hat — aber wir können dieses Zwecks so sicher sein als Gottes und unsers Daseins. — Aber wer unter den Sterblichen kann sagen, daß er das reine Bild der Menschheit, das in ihm liegt, erreiche oder erreicht habe? Entweder irrte sich also der Schöpfer mit dem Ziel, das er uns vorsteckte und mit der Organisation, die er zu Erreichung desselben so künstlich zusammengeleitet hat, oder dieser Zweck geht über unser Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Übungsplatz, eine Vorbereitungsstätte. Es ist befremdend und doch unleugbar, daß unter allen Erdbewohnern das menschliche Geschlecht dem Ziel seiner Bestimmung am meisten fern bleibt. Jedes Thier erreicht, was es in seiner Organisation erreichen soll, der einzige Mensch erreicht es nicht, eben weil sein Ziel so unendlich ist und er auf unsrer Erde so spät, mit so viel Hindernissen von Außen und Innen anfängt. Dieser dürftige Anfang ist eben seines unendlichen Fortgangs Zeuge.

Und so können wir auch leicht ahnen, was aus unsrer Menschheit allein in jene Welt übergehn kann: es ist eben diese gottähnliche Humanität, die verschlossne Knospe der wahren Gestalt der Menschheit. Jedes irdische Bedürfniß sollte eine Mutterhülle sein, in der ein Keim der Humanität sproßte.

Die Gestalt jener Welt hat uns der gute Schöpfer verborgen, um weder unser schwaches Gehirn zu betäuben, noch zu ihr eine falsche Vorliebe zu reizen. Doch wird der Blüthe der Humanität in jenem Dasein gewiß in einer Gestalt erscheinen, die eigentlich die wahre göttliche Menschengestalt ist, und die kein Erdensinn in ihrer Herrlichkeit und Schöne zu dichten vermöchte. Vergeblich ists also, daß wir dichten, und ob ich wohl überzeugt bin, daß, da alle Zustände der Schöpfung auf's Genaueste zusammenhangen, auch die organische Kraft unsrer Seele in ihren reinsten und geistigen Übungen selbst den Grund zu ihrer künftigen Erscheinung lege, oder daß sie wenigstens, ihr selbst unwissend, das Gewebe anspinnen, das ihr solange zur Bekleidung dienen wird, bis der Strahl einer schönern Sonne ihre tiefsten,

ihr selbst hier verborgenen Kräfte weckt: so wäre es doch Kühnheit, dem Schöpfer Bildungsgesetze zu einer Welt vorzuzeichnen, deren Verrichtungen uns noch so wenig bekannt sind. Hoffe also o Mensch, und weissage nicht: der Preis ist dir vorgesteckt, um den kämpfe.

Mannigfaltig sind die Erscheinungen der Menschheit auf dem Erdboden; aber überall entschädigt die Natur für das, was sie entzieht, und wirkt harmonisch in Allem, was sie wirkt. An manchen Orten sitzt die harte Nothwendigkeit auf dem höchsten Thron, so daß der Mensch beinahe die Lebensart des Bären ergreifen müßte. Und dennoch hat er sich überall als Mensch erhalten, denn auch in den Zügen der scheinbar größten Inhumanität dieser Völker ist, wenn man sie näher erwägt, Humanität sichtbar. Die Natur wollte versuchen, welcher gewaltsamen Zustände unser Geschlecht fähig wäre, und es hat diese Probe bestanden.

Jeder Mensch wird zuletzt eine Welt, zwar eine ähnliche Erscheinung von Außen, im Innern aber ein eigenes Wesen, mit jedem andern unausmeßbar; er ist eine zahllose Harmonie, ein lebendiges Selbst, auf welches die Harmonie aller ihn umgebenden Kräfte wirkt. Der ganze Lebenslauf eines Menschen ist Verwandlung; all' seine Lebensalter sind Fabeln derselben, und so ist das ganze Geschlecht in einer fortgehenden Metamorphose. Der Wandrer auf der Erde, die schnell vorübergehende Ephemere, kann Nichts als die Wunder des großen Geistes auf einem schmalen Streif anstaunen, sich der Gestalt freuen, die ihm im Chor der Andern ward, anbeten und mit dieser Gestalt verschwinden. Auch ich war in Arkadien! ist die Grabschrift aller Lebendigen in der sich immer verwandelnden, wiedergebährenden Schöpfung.

Es ist ein grausamer Frevel der sogenannten gebildeten Nationen, diesen Wilden die angeerbten Stammsitze entreißen, und sie selber cultiviren zu wollen. Nur was einem Volk eigenthümlich und ursprünglich ist, ist seine Bildung. Um den Thron Jupiters tanzen die Horen im Reihentanz, und was sich unter ihren Füßen bildet, ist zwar nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil Alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebaut ist; aber durch die innere Liebe und Vermählung mit einander wird allent-

halben das Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmäßigkeit und Schönheit.

Die Natur hat entweder allenthalben ihren Zweck erreicht, oder sie erreichte ihn nirgend. Der praktische Verstand der Menschen sollte in allen Varietäten aufblühen und Früchte tragen, darum ward dem vielartigen Geschlecht eine so vielartige Erde.

Die Glückseligkeit der Menschen ist allenthalben ein individuelles Gut. Unsinnig wäre die Anmaßung, daß die Bewohner aller Welttheile Europäer sein müßten, um glücklich zu leben. Da Glückseligkeit ein innerer Zustand ist, so liegt das Maaß und die Bestimmung derselben nicht außer, sondern in der Brust eines jeden einzelnen Wesens; ein andres hat so wenig Recht, mich zu seinem Gefühl zu zwingen, als es Macht hat, das meine in sein Dasein zu verwandeln. Die Völker, von denen wir glauben, daß die Natur sie als Stiefmutter behandelt habe, waren ihr vielleicht die liebsten. Kinder der Morgenröthe blühen sie auf und ab: eine oft gedankenlose Heiterkeit, ein inniges Gefühl ihres Wohlseins ist ihnen Glückseligkeit, Bestimmung und Genuß des Lebens. Die Speculation kann das Vergnügen nur weniger, müßiger Menschen sein und auch ihnen ist sie oft, wie der Genuß des Opiums in den Morgenländern, ein entkräftend verzerrendes, einschläfernbes Traumvergnügen. Jemehr wir verfeinernd unsre Seelenkräfte theilen, desto mehr ersterben die müßigen Kräfte; auf das Gerüst der Kunst gespannt, verwelken unsre Fähigkeiten und Glieder an diesem prangenden Kreuz. Nur auf dem Gebrauch der ganzen Seele, insonderheit ihrer thätigen Kräfte, ruht der Seegen der Gesundheit. Die meisten Nationen wirken und phantasiren, lieben und hassen, hoffen und fürchten, lachen und weinen wie die Kinder; sie genießen also auch wenigstens die Glückseligkeit kindlicher Jugendträume. Da unser Wohlsein mehr ein stilles Gefühl als ein glänzender Gedanke ist, so sind es weit mehr die Empfindungen des Herzens, als die Wirkungen einer tiefsinnigen Vernunft, die uns mit Liebe und Freude am Leben lohnen. Jedes Lebendige freut sich seines Lebens; es fragt und grübelt nicht, wozu es dasei? sein Dasein ist ihm Zweck und sein Zweck das Dasein. Dies einfache, tiefe, unersetzliche Gefühl des Daseins ist Glückseligkeit, ein kleiner Tropfen aus jenem unendlichen Meer des Allseligen, der in Allem ist und sich in Allem freut und fühlt. Allenthalben liegt Glückseligkeit des Lebens nicht in der wühlenden Menge von Empfindungen und

Gedanken, sondern in ihrem Verhältniß zum wirklichen innern Genuß unsers Daseins und dessen, was wir zu unserm Dasein rechnen. Nirgend auf Erden blüht die Rose der Glückseligkeit ohne Dornen; was aber aus diesen Dornen hervorgeht, ist allenthalben und unter allerlei Gestalten die zwar flüchtige, aber schöne Rose einer menschlichen Lebensfreude.

Es ist eine schwere Frage, was Künste und Wissenschaften zur Glückseligkeit des Menschen gethan haben? ob jedes vermehrte Bedürfniß auch den engen Kreis des Glücks erweitere? ob die Kunst der Natur je wirklich etwas zuzusetzen vermochte? ob alle wissenschaftlichen und Künstlergaben nicht auch Neigungen in der menschlichen Brust rege gemacht haben, bei denen man viel seltener zur Zufriedenheit gelangen kann, weil sie mit Unruhe verknüpft sind?

Der Mensch ist nicht für den Staat gemacht; Millionen des Erdballs wissen von keinem. Da, wie alle Staatslehrer sagen, jeder wohleingerichtete Staat eine Maschine sein muß, die nur der Gedanke Eines regiert, welche Glückseligkeit könnte es gewähren, in dieser Maschine als ein gedankenloses Glied mitzudienen? Vater und Mutter, Mann und Weib, Kind und Bruder, Freund und Mensch, das sind Verhältnisse der Natur, durch die wir glücklich werden; was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben.

In der Gründung der Staaten vertrat Gewalt die Stelle des Rechts; der Stärkere nimmt was er will, und der Schwächere giebt oder leidet, was er nicht ändern kann. Alles Recht hängt an einer Kette von Tradition, deren ersten Grenzpfahl das Glück oder die Macht einschlug. Die berühmtesten Namen der Welt sind Würger des Menschengeschlechts gewesen, die den Faden der Begebenheiten nach Leidenschaften anspannten, und wie das Schicksal wollte, ihn fortrollten. Wenn kein Punkt der Weltgeschichte uns die Niedrigkeit unsers Geschlechts zeigte, so wiese es uns die Geschichte der Regierungen. Nicht Humanität, sondern Leidenschaften haben sich der Erde bemächtigt, und ihre Völker wie wilde Thiere zusammen und gegen einander getrieben.

So wenig ein Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich entspringt, so wenig ist er im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborner. Nicht nur der Keim unsrer innern Anlagen ist genetisch, sondern auch jede Entwickelung dieses Keimes hängt vom

Schickſal ab, das uns hie oder dorthin pflanzte und nach Zeit und Jahren die Hülfsmittel der Bildung um uns legte. Der Menſch iſt eine künſtliche Maſchine, zwar mit genetiſcher Dispoſition und einer Fülle von Leben begabt; aber die Maſchine ſpielt ſich nicht ſelbſt und auch der fähigſte Menſch muß lernen, wie er ſie ſpiele. Die Vernunft iſt ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unſrer Seele, eine Summe der Erziehung unſres Geſchlechts, die nach gegebnen fremden Vorbildern der Erzogne zuletzt als ein fremder Künſtler an ſich vollendet.

Hier liegt das Princip zur Geſchichte der Menſchheit. Empfinge der Menſch alles aus ſich und entwickelte es abgetrennt von äußern Gegenſtänden, ſo wäre zwar eine Geſchichte der Menſchen, aber nicht des Menſchengeſchlechts möglich. Da aber unſer ſpecifiſcher Charakter eben darin liegt, zu werden, was wir ſein ſollen, ſo wird eben damit die Geſchichte nothwendig ein Ganzes, eine Kette der Geſelligkeit und bildenden Tradition vom erſten bis zum letzten Gliede.

Es giebt alſo eine Erziehung des Menſchengeſchlechts, eben weil jeder Menſch nur durch Erziehung ein Menſch wird und das ganze Geſchlecht nicht anders als in dieſer Kette von Individuen lebt. Wenn Jemand ſagte, daß nicht der einzelne Menſch, ſondern das Geſchlecht erzogen werde, ſo ſpräche er für mich unverſtändlich, da Geſchlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe ſind, außer ſofern ſie in einzelnen Weſen exiſtiren. Schränkte ich dagegen alles auf Individuen ein, und leugnete die Kette ihres Zuſammenhangs ſowohl unter einander als mit dem Ganzen, ſo wäre mir abermals die Natur des Menſchen und ſeine Geſchichte entgegen, denn kein Einzelner von uns iſt durch ſich ſelbſt Menſch worden.

Wollen wir dieſe zweite Geneſis des Menſchen, die ſein ganzes Leben durchgeht, Cultur oder Aufklärung nennen, ſo reicht die Kette derſelben bis an's Ende der Erde. Der Unterſchied zwiſchen cultivirten und uncultivirten Völkern iſt nicht ſpecifiſch. Nicht für die Gattung, für das Bild eines abſtracten Namens, werden die Individuen hervorgebracht. Gott dichtet keine abgezogenen Schattenträume; in jedem ſeiner Kinder liebt und fühlt er ſich mit dem Vatergefühl, als ob dies Geſchöpf das einzige ſeiner Welt wäre. Was jeder Menſch iſt und ſein kann, das muß Zweck des Menſchengeſchlechts ſein; und was iſt dies? Humanität und Glückſeligkeit auf dieſer Stelle, in dieſem Grad,

als dieſes und kein andres Glied der Bildungskette, die durch's ganze Geſchlecht reicht. Wo und wer du geboren biſt, o Menſch, da biſt du, der du ſein ſollteſt: verlaß die Kette nicht, noch ſetze dich über ſie hinaus; ſondern ſchlinge dich an ſie. Nur in ihrem Zuſammenhange, in dem was du empfängſt und giebſt, nur in deiner Thätigkeit wohnt für dich Leben und Freude.

So ſehr es dem Menſchen ſchmeichelt, daß die Gottheit ſeine Bildung hienieden ihm ſelbſt und ſeinesgleichen überlaſſen habe, ſo zeigt doch dieſes Mittel die Unvollkommenheit unſres irdiſchen Daſeins, indem wir eigentlich Menſchen noch nicht ſind, ſondern täglich werden. Welche Unmenſchlichkeit gäbe es, zu der ſich nicht eine Nation gewöhnen konnte! welche Einbildung, die die erbliche Tradition nicht wirklich geheiligt hätte! Thorheiten mußten ſich vererben, wie die ſparſamen Schätze der Weisheit: der Weg der Menſchen ward einem Labyrinth gleich, mit Abwegen auf allen Seiten, wo nur wenige Fußtapfen zum innerſten Ziel führen. Nicht anders wirkt Gott auf der Erde, als durch erwählte, größere Menſchen. Unſer Leib vermodert im Grabe und unſres Namens Bild iſt bald ein Schatten auf Erden; nur in der Stimme Gottes, d. h. der bildenden Tradition einverleibt, können wir mit namenloſer Wirkung in den Seelen der Unſern thätig fortleben.

Ohne dieſe wäre es grauſenvoll, in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmern zu ſehn, ewige Anfänge ohne Ende, Umwälzungen des Schickſals ohne dauernde Abſicht! Die Kette der Bildung allein macht aus dieſen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menſchengeſtalten verſchwinden, aber der Menſchengeiſt unſterblich und fortwirkend lebt. Mag es ſein, daß der Verfolg der Äonen manches von ihrem Gebäude zertrümmerte, die Mühe war nicht vergeblich: denn was die Vorſehung von ihrem Werk retten wollte, rettete ſie in andern Geſtalten. Ganz und ewig kann ohnedies kein Menſchendenkmal auf der Erde dauern, da es im Strom der Generationen nur von den Händen der Zeit für die Zeit errichtet war, und augenblicklich der Nachwelt verderblich wird, ſobald es ihr neues Beſtreben unnöthig macht oder aufhält. Alle ſind wir hier nur in einer Werkſtätte der Übung.

So iſt die Geſchichte nicht mehr ein Gräuel der Verwüſtung

auf einer heiligen Erde. Nur unter Stürmen konnte die edle Pflanze erwachsen. Das Samenkorn aus der Asche des Guten ging in der Zukunft desto schöner hervor, und mit Blut befeuchtet, stieg es meistens zur unverwelklichen Krone. Die Revolutionen sind unserm Geschlecht so nöthig, wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.

Wir haben die größte Ursache, diese Ideen der Humanität, welche das stille, beschauliche Gemüth gegen die abstracten Anforderungen des Christenthums wie der Aufklärung achtet, in ihrer relativen Berechtigung anzuerkennen, jetzt, wo eine heuchlerische Reaction uns den Erwerb unsrer Vorzeit wieder verkümmern will. Aber wir müssen gestehn, in diesen Ideen lag keine geschichtliche Kraft, sie konnten ebensowenig auf die Geschichte belebend einwirken, als man aus ihnen heraus den Gang der Geschichte begreifen wird. Herders Natur war das deutsche Gegenbild zu Rousseau, der Inhalt war ein ähnlicher, aber was bei dem Franzosen eine gewaltige Triebkraft gewesen war, die mit der Macht eines ursprünglichen Lebens ihre Schaale sprengte, wurde bei dem Deutschen zum stillen Traum eines beschaulichen Gemüths.

Deutschland hat aber dennoch an der Revolution des Geistes seinen Theil; die kritische Philosophie war es, die ihrerseits dies Positive ebenso gewaltig auseinandersprengte, als es in Frankreich die Ideen der Revolution gethan.

Zweiter Abschnitt.

Der subjective Idealismus.

1. Die kritische Philosophie.

In der Regel macht die Speculation sehr wenig Eindruck auf das Gemüth. Man läßt sich das Resultat gefallen, weil man Nichts dagegen einwenden kann, denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher. So ging es von jeher mit den Speculationen der Idealisten und Skeptiker: sie dachten, wie Niemand, und handelten, wie Alle.

So war es nicht mit der neuen Philosophie, die mit einer unerbittlichen Kritik die objective Welt in ihrer Totalität aufzulösen unternahm. Es handelte sich in ihr um das Heiligste des Lebens, sie bebte vor keiner Frage zurück, und hatte den Muth, alle objectiven Stützpunkte des Lebens einzureißen, ohne am Leben zu verzweifeln.

Das reine Denken hat seine Schicksale, wie die Welt der That, und beide hängen auf das Innigste mit einander zusammen. Die Leidenschaften wie die Gesinnungen suchen sich am Gedanken zu schulen, wie trübe und unfrei dieser auch erscheinen möge. Die hohe Aufgabe der neuen Philosophie war es, der Principlosigkeit des moralischen Wesens ein Ende zu machen.

Was bisher in der Wissenschaft geleistet war, hatte überall die Erkenntniß zum Zweck. So war auch die Religion in der Theologie ihrer eigentlichen Bedeutung, das Herz zu erheben, entrückt, und in

die Irrgänge der Begriffe verlockt. Mit großer Energie hatte sich der Protestantismus abgemüht, sie wieder in ihre Würde einzusetzen, als Meisterin der Seele, aber er selber war mit dialektischen Elementen zu sehr zersetzt, als daß er seine Aufgabe nicht bei jedem Collisionsfall hätte aus den Augen verlieren sollen. Die pietistische Richtung des Protestantismus blieb unfruchtbar, denn sie floh den Gedanken, und durch die Flucht wird man nimmermehr des Schlachtfeldes Meister. Die wahre Consequenz des Protestantismus mußte den Muth fassen, dem Gedanken ins Auge zu sehn, und durch seine Überwindung die Freiheit und Idealität der Seele wiederherzustellen.

Zu dieser Reinigung der Seele führte die Philosophie durch einen tiefen Schmerz, ja man kann sagen, durch eine Verzweiflung des Geistes an sich selbst. Der Geist mußte, um frei zu werden und seine Wiedergeburt zu erringen, seinen liebgewonnenen Inhalt, die süße Gewohnheit seiner Beschäftigung, von sich werfen; er mußte, um wieder reines Herzens zu sein, aus dem Herzen reißen, was mit tausend Fasern daran verwachsen war.

In frühern Zeiten hatte man, um zur Wahrheit zu kommen, ohne Weiteres gedacht, in der Gewißheit, daß die Resultate eines richtigen Denkens objective Gültigkeit haben müßten. So machte man sich einen Begriff von den Dingen, indem man das Allgemeine und Wesentliche derselben zusammenfaßte, und das Unwesentliche oder Unangemessene ausmerzte. So gewann der abstracte Begriff eine Form in sich selbst, er wurde zur Idee, und richtete seine Energie, als Forderung, sich zu erfüllen, gegen die Wirklichkeit. Das Denken machte sich in seiner Negativität geltend. Dieser Conflict trieb es aus seiner abstracten Reinheit und seiner theoretischen Unbefangenheit, es verstrickte sich in das Netz des Wirklichen. Aber dieses hat seine Wurzeln im Gemüth und in der Einbildungskraft, und das Gemüth empörte sich gegen die Usurpationen des Gedankens. Das Denken erschrak über die Gefahr seiner eignen Consequenzen und ging in sich.

Der Dualismus zwischen der Ideenwelt und der Wirklichkeit erreichte seine Spitze im Christenthum, welches den Geist der Welt entgegensetzte, um ihn von ihr zu befreien. Die Scholastik drehte sich um die Frage, ob die Dinge oder ihre Idee, ob das Endliche oder die Unendlichkeit, die Natur oder der Geist, die Erde oder der

Himmel das Seiende ſei, ob der Gedanke die Welt erſchaffen habe, oder die Welt den Gedanken. Daß die beiden Welten wirklich von einander getrennt ſeien, galt als unumſtößlicher Glaubensſatz. Die Reformation dagegen kehrte die ſubjective Seite der Religion heraus, und verlangte die unmittelbare Durchdringung des heiligen und des wirklichen Geiſtes, zunächſt im Glauben. So wurde es die Aufgabe der neuen Philoſophie, dieſe Verſöhnung auch im Begriff nachzubilden, und zu zeigen, daß die Idee den Dingen immanent ſei, in allen Formen das Jenſeits aufzuheben. Die Schwierigkeit dieſer Aufgabe beſtand nicht darin, aus der Unmittelbarkeit des Sinnlichen den Gedanken erſt herzuleiten und zu befreien, ſondern darin, die feſtgewordenen und darum abſtracten Gedanken zum Concreten zurückzuführen. Das iſt die Rieſenarbeit der modernen Philoſophie.

Dieſes Streben breitet ſich nothwendiger Weiſe nach zwei verſchiedenen Richtungen aus. Für den Idealismus exiſtirt nur die Einheit der Idee, und aus ihr muß ſich auf eine ideelle Weiſe entwickeln, was der Dignität des Seins theilhaftig werden ſoll; der Realismus dagegen leitet aus der unendlichen Mannigfaltigkeit des Objectiven die Formen des Bewußtſeins ab.

Der Idealismus faßt die Gedanken in ihrer Reinheit auf, daß ſie keinen Inhalt haben, als der dem Denken angehört und durch daſſelbe hervorgebracht iſt. Das Reich des reinen Gedankens iſt die Freiheit, er iſt rein bei ſich, und hat ſich von der dunklen Herrſchaft des Seienden losgeriſſen, ſowohl von der Subjectivität des Denkens als von der Bedingtheit der objectiven Welt. Das Denken iſt das Sein: Cogito ergo sum. Die Reihe der Ideen, von ihrem natürlichen Boden abgelöſt, ſtellt ſich als eine überſinnliche Welt, ein zweites Reich des Seienden der ſinnlichen Erſcheinung gegenüber. Der Begriff iſt wirklich, und die Dinge ſind, was ſie ſind, nur durch den Begriff; der Begriff iſt die Seele, die ſich in ihnen vergegenſtändlicht. Er iſt als ſolche etwas andres als das Wirkliche, ſowie die Kraft ſich von der Thätigkeit unterſcheidet, und dennoch iſt er alle Realität, er duldet nichts Anderes neben ſich. Dieſes Gewebe der Abſtractionen, die von ihrer doppelten Beziehung — zum denkenden Weſen und zum Reich der Vorſtellung — getrennt werden, verſtrickt den Geiſt in ſein wunderbares Netz und läßt ihn nicht zu ſich ſelbſt kommen. Das Reich der reinen Gedanken iſt viel abſtracter als der

überſinnliche Welt der Religion; ebenſo wie in dieſer hat der Geiſt die Herrſchaft über ſeine eignen Schöpfungen verloren. Die Begriffe ſind als ſolche endlich, denn ſie ſind durch Scheidung entſtanden, ſie haben ihre Grenze an ihrem Gegenſatz, dem Unweſentlichen, dem Unbegriffnen, dem Zufälligen, mag dieſes auch nur in der Combination der Erſcheinungen liegen. Die Verachtung dieſer Grenze raubt dem abſoluten Begriff den Inhalt. Der Idealismus verſtockt ſich gegen die unbefangene Anſchauung des Seienden, weil er in den Mechanismus ſeiner Formen eingezwängt iſt.

Die Welt iſt ſich ſelber entfremdet: der reine Geiſt ſteht der Erſcheinung gegenüber, wie in der Religion der Himmel der Erde. Die Realität iſt ohne Zutrauen zu ſich ſelbſt, der Gedanke ohne Inhalt; unfertig, wie er iſt, legt er ſeine Unvollkommenheit in das Wirkliche, und macht, indem er es mit den Erſcheinungen zu thun hat, die Wirklichkeit zum Wiederſchein ſeiner ſelbſt.

Der höchſte Gedanke, der ohne ſinnliche Erfahrung rein aus dem Denken ſich entwickelt, iſt das Abſolute, das höchſte Weſen. Selbſt alle andern Gedanken haben nur inſofern Realität, als ſie aus demſelben entſpringen und als ſie wieder dahin zurückſtreben; das endliche Sein iſt nur ein Schein dieſer abſoluten Subſtanz. Nur Gott iſt wirklich, die Welt iſt nur das erſcheinende Nichts. Nach dieſer Lehre kann nichts Einzelnes für ſich beſtehn, alſo auch nicht die reine Subjectivität, die Seele; damit fällt die Grundbeſtimmung der Religion weg. Aber ſei das endliche Denken auch nur ein Schein, das abſolute Denken iſt uns nur in dieſem Schein gegenwärtig. In der weitern Entfaltung des Syſtems mußte ſich daher die Mannigfaltigkeit des Seienden den abſtracten Beſtimmungen des endlichen Denkens fügen.

Die ideelle Welt in ihrem Widerſpruch gegen das unmittelbare Bewußtſein muß dem Denken verdächtig werden. In dem wüſten Durcheinander feſtgewordnen Abſtractionen iſt die Möglichkeit gegeben, Alles zu begreifen, Alles zu beweiſen, Alles zu conſtruiren. Der erſchrockne Verſtand wendet ſich gegen ſeine eignen Vorausſetzungen, und wirft ſich in die reine Beobachtung, in dem Wahn, von den Abſtractionen befreit zu ſein, wenn er ſie nicht mehr unterſcheidet, ſie nicht im Zuſammenhang faßt, ſich ihrer alſo auf eine ungeiſtige Weiſe bedient. Aber die Realität als ſolche verfällt ebenſo

den Kategorien des Verstandes: ihr Gesetz, ihr Zusammenhang, ihr Wesen, ja ihr Sein ist das Ideelle in ihr. Die Abstractionen des Daseins, des Gesetzes, des Causalnexus, der Trennung zwischen Innen und Außen, Kraft und Wirkung u. s. w. beherrschen die sogenannte Erfahrung dann am unbedingtesten, wenn sie sich frei wähnt von allem Geistigen, wenn sie sich steift in ihrer Trennung von der Idee, und mit dem Nachdenken über das Ideelle das Ideelle selbst los zu sein glaubt. Gerade die ungeistige Vorstellung ist von dem Spinngewebe der endlichen Kategorien umstrickt; die Empirie verwandelt die Erscheinungen in Dinge, die Dinge in Gesetze, und zwar, weil sie den geistigen Inhalt dieser Gesetze nicht untersucht, auf eine gewaltsame und mechanische Weise. Der Materialismus wähnt, die Fülle des Wirklichen in sich zu haben, wenn er sie in die geistlosesten Abstractionen zwängt: Materie, Einzelheit, Zusammenhang, Existenz, die sich dann der Herrschaft über die höhern bemächtigten und so alles Concrete verwirren und entstellen. Das Leben entflieht dem Mechanismus der abstracten Empirie.

Indem Idealismus und Empirismus sich in der Aufklärung endlich zur leersten Allgemeinheit verflüchtigen, müssen sie in Einem Resultat zusammenstoßen: es giebt eine Welt des Denkens und eine Welt des Seins, zwischen beiden findet aber keine Vermittelung statt. Dieses Resultat hat die kritische Philosophie auf streng wissenschaftlichem Wege zu gewinnen versucht.

Immanuel Kant ist eine außerordentliche Erscheinung in der Geschichte des Geistes, aber keine neue Metamorphose der Idee fällt vom Himmel. Die Fragen, welche sich der einzelne Denker setzt, sind das Resultat der Gedanken, welche die Geschichte des Menschengeistes bis dahin aus sich entwickelt hat.

Die Grundfrage, von welcher die Kritik der reinen Vernunft ausgeht, ist diese: können wir für die allgemeinen Sätze, die wir in unsrer sogenannten Erfahrung vorfinden, objective Wahrheit in Anspruch nehmen? haben wir ein Recht, was sich als Gesetz des Denkens im Bewußtsein vorfindet, als objective Bestimmung des Seienden anzusehn? kann der Gedanke durch seine eigne Kraft das Sein zwingen, ihm Stand zu halten und sich ihm zu offenbaren?

Das war die Frage, mit welcher Kant die Festigkeit des meta-

physischen und empirischen Dogmatismus erschütterte. Die Antwort war: Alles was wir zu erfahren glauben, bringen wir selbst hervor, die Welt, die Natur, die Seele mit ihrer ganzen Thätigkeit, endlich Gott und das Übersinnliche sind nur Producte des Denkens; der Geist ist der Mittelpunkt seiner Welt, und diese nur soweit wahr und objectiv, als das Ich, dem sie angehört, wahr und objectiv genannt werden kann. Die einzige reine Objectivität des Ich ist aber das Gewissen, die Negation der Natur. —

Alle Erkenntniß geht aus von dem Bewußtsein einer Veränderung unsrer sinnlichen Empfindung. In dieser ist die Seele leidend, und was in ihr vorgeht, ist ihr fremd; aber dieses ist auch nur für den Einzelnen und nicht mittheilbar; objectiv und faßlich wird es erst durch die Gestaltung, die Unterscheidung, die Ordnung, welche durch die aprioristischen Formen des reinen Bewußtseins hineingelegt wird. Das Objective, das ich von meinen Empfindungen festhalten und mittheilen kann, liegt nur in den Denkformen; ihr Inhalt ist nur, was die Seele empfindet, was ihr erscheint, nicht das Wesen außer mir, welches jenen Erscheinungen etwa zu Grunde liegen mag. Also die Gesammtheit der Erfahrung fällt in die Subjectivität, und enthält Zustände der Seele, nach Formen der Seele durch die Phantasie gebildet, geformt — hervorgebracht.

Der flüssige Wechsel der Anschauungen wird fixirt, indem das reine Ich dieselben auf sich bezieht, und so die Strahlen der Empfindung in Einem Brennpunkt sammelt. Diese Strahlenbrechung geschieht nach den immanenten Gesetzen des Bewußtseins, den Kategorien. Diese sind subjectiv, da sie nicht den Gegenständen des Denkens, sondern nur dem Denken an sich zukommen, andrerseits aber stehn sie der Flüchtigkeit unmittelbarer Wahrnehmungen durch den Charakter der Dauer und des innern Bestehens gegenüber und sind daher objectiver als die Sinnlichkeit. Sie sind inhaltlos an sich, denn sie entwickeln sich nur an dem Inhalt, der ihnen durch die Sinne überliefert wird; die Sinnlichkeit dagegen ist formlos, und hat ohne jene Denkformen keinen Sinn und keine Bestimmtheit. Ob aber durch diese Gestaltung subjectiver Wahrnehmungen durch die objectiven Kategorien an den erstern nichts geändert wird, ob beide überhaupt zu einander gehören, ob das geistige Medium, in welchem sich das Licht des Objectiven bricht, fähig ist, dasselbe in seiner

Reinheit wiederzugeben, darüber hat uns die Unterſuchung über die eigentliche Natur jener Denkformen aufzuklären.

Was wir Natur nennen, iſt Nichts als der Inbegriff unſrer ſinnlichen Empfindungen. Das Univerſum iſt die Totalität des Scheins, welchem der Verſtand Geſtaltung giebt. Das Denken beſteht darin, der Empfindung die Form der Einzelheit und Zufälligkeit abzuſtreifen. Der Verſtand erreicht dieſen Zweck, indem er die Sinnlichkeit begrenzt, ohne ſein eignes Feld zu erweitern, indem er jene warnt, ihre Empfindung nicht auf Dinge an ſich, ſondern nur auf ihre Erſcheinungen zu beziehn. Der Verſtand denkt oder dichtet ſich zu dieſen Erſcheinungen einen Gegenſtand, der die Urſache der Erſcheinung, alſo nicht ſelbſt Erſcheinung ſei. Wenn die Hand an etwas ſtößt, das Auge etwas ſieht, ſo ſagt der Verſtand, es ſei ein Etwas außer der Seele, das der Grund dieſer Empfindung ſei. Ob dieſer Grund nur in der Seele, oder auch wirklich außer ihr anzutreffen ſei, ob er mit der ſinnlichen Empfindung zugleich aufgehoben werde, oder übrig bleibe, wenn jene ſchwindet, darüber ſagt uns der Verſtand Nichts.

Der Verſtand entwickelt ſich nur an Gegenſtänden der ſinnlichen Empfindung, aber keine ſeiner Beſtimmungen und Dichtungen geht von derſelben aus; er iſt an und für ſich von aller Sinnlichkeit vollkommen frei, eine für ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt genügſame, und durch keinen äußerlich hinzukommenden Zuſatz zu vermehrende Einheit.

Der Verſtand iſt der Geſetzgeber der Natur, und die Beſtimmtheit der Erſcheinungen ſein Werk. Für uns ſind die Gegenſtände, die wir wahrnehmen, und die dem gemeinen Bewußtſein in ihrer Vereinzelung als ſelbſtändig gelten, bloße Erſcheinungen, ſie haben den Grund ihres Seins nicht in ſich ſelbſt. Was ſie aber an ſich ſelbſt ſeien, das zu beſtimmen reichen die Denkformen nicht aus; ihr Weſen an ſich iſt für uns unzugänglich.

Dem gewöhnlichen Urtheil gelten die Objecte der Wahrheit als ſelbſtändige Dinge, und bei dieſer Feſtigkeit des Einzelnen erſcheinen alle Veränderungen, Beziehungen, Bedingungen als demſelben äußerlich. Dieſe Feſtigkeit iſt nun für das Bewußtſein aufgehoben. Es hat den geſammten wirklichen Inhalt der Welt ſich angeeignet und die Gewißheit erlangt, in demſelben nur den Schein zu beſitzen. Dafür ſteht ihm nun ein unnahbares Jenſeits gegenüber: das

reine Sein, zu dem er keine andre Beziehung hat, als daß es ihm nach seinen subjectiven Denkgesetzen nothwendig erscheint, daß etwas sein müsse, was als Festes den Erscheinungen zu Grunde liegt. Diese subjective Nothwendigkeit der Denkgesetze (Kant nennt sie transcendental) ist aber kein objectiver Beweis des Seins.

Wenn in dem gemeinen Verstand die Objectivität den Inhalt des Denkens im Gegensatz zu der Thätigkeit des Denkens umfaßt, so stellt sie die kritische Philosophie als das Feste, an und für sich Seiende, dem, was in die sinnliche Wahrnehmung fällt, der Erscheinung gegenüber. Das Objective, das Ding an sich ist ein Grenzbegriff gegen die Anmaßungen der Sinnlichkeit und des Verstandes; es ist das reine Sein, das wir nicht empfinden, nicht erkennen, nicht begreifen, die Abstraction von aller Bestimmtheit, also das Bestimmungslose, das erscheinungslose Substrat der Erscheinungen, die übersinnliche Welt, in welcher die Erscheinung und der Gedanke schwindet.

Der wahre Ort dieser übersinnlichen Welt ist das reine Ich, das Selbstbewußtsein, das als immanente Denkform, als nothwendiges Gesetz alles Denken begleitet. Das unmittelbar und von all' seiner Thätigkeit unzertrennliche Bewußtsein des Ich, zu sein und mit sich selbst identisch zu sein, sucht auch hinter jeder Erscheinung ein solches Sein, das mit sich identisch sei. Die Einheit des Selbstbewußtseins sucht für jede Vorstellung nach der Einheit eines Objects. Dieses Object ist von Mir gesetzt, und nur in Mir; durch Mich selber kann ich nicht wissen, ob Ich, das denkende Wesen, Mich überhaupt nur von dem etwaigen Substrat der Erscheinungen unterscheide, noch weniger, ob Ich von ihm unabhängig sei, oder wie Ich mich sonst zu ihm verhalte.

Die sogenannte Erfahrung geht von der Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen untereinander aus. Die Nothwendigkeit gehört zu diesen Voraussetzungen des Denkens, welche nur eine Beschaffenheit des Selbstbewußtseins ausdrücken. Alle Erfahrung ist innerlich. Die Bestimmung der objectiven Verhältnisse durch die Kategorien der Allgemeinheit, Causalität, Nothwendigkeit liegt nicht in den Dingen, sondern lediglich im Denken. Die Welt der Erscheinungen, wie die Gesetze des Denkens, gehören der Subjectivität an.

Die Philosophie kann selbst die Existenz der Materie einräumen,

ohne aus dem bloßen Selbſtbewußtſein hinauszugehn, und etwas mehr, als die ſubjective Gewißheit der Vorſtellung anzunehmen. Denn weil ſie dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloß als Erſcheinung gelten läßt, die, von unſrer Sinnlichkeit abgetrennt, für uns Nichts ſei, ſo heißt ſie ihr eine äußerliche Vorſtellung, nicht, als ob ſie ſich auf an ſich äußerliche Gegenſtände bezöge, ſondern weil ſie im Raum gedacht wird, *einer Denkform, in welcher Alles einander äußerlich iſt.* Die Materie fällt ebenſo in das denkende Subject, als alle übrigen Gedanken, nur daß ſie das Täuſchende hat, daß die Erſcheinungen ſich gleichſam von der Seele abzulöſen und außer ihr zu ſchweben ſcheinen, da doch ſelbſt der Raum, darin ſie angeſchaut werden, Nichts als eine Gedankenform iſt, deren Gegenbild außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Aus dem Begriff der Erſcheinung folgt für das Denken, daß ihr Etwas entſprechen müſſe, das an ſich nicht Erſcheinung ſei, weil die Erſcheinung Nichts für ſich ſelbſt ſein kann. Da aber dieſes Etwas nie in einer möglichen Erfahrung gegeben ſein kann, wir alſo, ohne über die Grenzen des Denkens hinauszugehn, uns Etwas über deſſen Weſen auszumachen nicht getrauen dürfen, ſo hat es für uns ſeinen Sitz nur im Denken. Für eine Intelligenz, die nicht durch die ſcheidenden Formen des Verſtandes, ſondern unmittelbar die Dinge, wie ſie ſind, erkennen könnte, hätte dieſes Etwas einen andern Sinn; von der Möglichkeit einer ſolchen Intelligenz können wir uns aber keine Vorſtellung machen, und ſo hat dieſes Etwas, dieſes Seiende hinter den Erſcheinungen für uns nur einen problematiſchen Werth, als Gegenbegriff gegen die formloſe Zerſtreuung der Sinnlichkeit. Die Erſcheinungen für Weſen zu halten, oder dieſen Verſtandesbegriff des Weſens mit den Erſcheinungen zu verwechſeln, iſt die Quelle alles Irrthums in der Metaphyſik. Wenn man äußere Erſcheinungen als Vorſtellungen anſieht, die von ihren Gegenſtänden, als an ſich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, ſo iſt nicht abzuſehn, wie man ihr Daſein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Urſache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns, oder außer uns ſei. Nun kann man zwar einräumen, daß von unſern äußern Anſchauungen etwas, was im transcendenten Verſtande außer uns *ſein mag*, die Urſache ſei; aber dieſes iſt nicht der Gegenſtand, den wir unter den Vorſtellungen der Materie und körperlicher Dinge ver-

ſtehen, denn dieſe ſind lediglich Erſcheinungen, d. h. Vorſtellungen, die ſich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtſein ebenſo, wie das Bewußtſein unſrer eignen Gedanken beruht. Der transcendentale Gegenſtand iſt, ſowohl in Anſehung der innern als äußern Anſchauung, gleich unbekannt. Von ihm aber iſt auch nicht die Rede, ſondern von dem empiriſchen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenſtand, wenn er lediglich im Zeitverhältniß vorgeſtellt wird; Raum aber und Zeit ſind beide nur in uns anzutreffen. — Im Raume iſt Nichts, als was in ihm vorgeſtellt wird, denn der Raum iſt ſelbſt nichts andres als Vorſtellung. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorſtellung von ihr exiſtiren könne, der aber hier das Anſtößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen, d. h. Vorſtellungen ſind. — Das transcendentale Object, welches den äußern Erſcheinungen, ingleichen das, was der innern Anſchauung zu Grunde liegt, iſt weder Materie, noch ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt, ſondern ein uns unbekannter Grund der Erſcheinungen. — Auch die Zeit iſt etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anſchauung. Sie hat alſo ſubjective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. h. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Object, ſondern als die Vorſtellungsart meiner ſelbſt als eines Objects anzuſehn. Wenn aber ich ſelbſt oder ein ander Weſen mich ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit anſchauen könnte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Ich kann zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander, aber das heißt nur, ich bin mir ihrer, als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des innern Sinnes bewußt. — Die Gegenſtände ſind das bloße Spiel unſerer Vorſtellungen, die am Ende auf Beſtimmungen des innern Sinnes auslaufen. — Auch die Ordnung in den Erſcheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir ſelbſt hinein, und würden ſie nicht darin finden können, hätten wir ſie nicht, oder die Natur unſres Gemüths, urſprünglich hineingelegt. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Geſetze lernen, ſo ſind dieſe doch nur beſondere Beſtimmungen höherer Geſetze, unter denen

die höchsten a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrungen möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung sich Regeln zu machen, er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. h. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, geordnete Einheit des Mannigfaltigen geben: denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns stattfinden.

Wie der Verstand im Begriff das Objective und Seiende der Vorstellung, so sucht die Vernunft in der Idee das Objective und Seiende des Begriffs festzuhalten. Die Scheidungen und Vereinzelungen des Verstandes sollen durch sie wieder zum Leben zurückgeführt werden. Die Idee strebt nach absoluter Totalität, Aufhebung aller Zeit- und Raumbestimmungen; sie strebt nach dem Ende der Endlichkeit und Bedingtheit, in welcher sich der Verstand bewegte. Sie hat die Bedeutung, zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte — das Absolute — zu suchen, wodurch die Einheit derselben vollendet und concret werde. Sie schafft keine Begriffe, sondern giebt ihnen nur die Ordnung, welche sie in Beziehung auf die Totalität der Reihe von Begriffen haben muß, eine Totalität, an welche der Verstand in seiner Endlichkeit gar nicht denken kann. Wenn der Verstand von Dingen spricht, so stellt die Vernunft eine Welt auf; aus den Functionen des Bewußtseins macht sie eine Seele, aus dem Begriff der Nothwendigkeit, Welt und Seele in Übereinstimmung zu denken, einen Gott.

Die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst durch ihre Entwickelung hervorbringt. Sie bezieht sich nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern auf den Verstand und dessen Urtheile; da die Objectivität derselben problematisch war, so verdoppelt sich hier das Problematische. Sobald die Idee, in ihrem Streben nach dem Unendlichen, die bestimmten und endlichen Formen des Begriffs verläßt, versinkt sie in den Abgrund des Leeren, dessen Tiefe und Unergründlichkeit nur in seiner Gedankenlosigkeit liegt. Es ist eine Vermessenheit der Vernunft, Ideen schaffen zu wollen; aber ihr Irrthum wird noch größer, wenn sie die auf die Sinnlichkeit bezogenen und an ihr entwickelten Kategorien auf diese ihre Dichtung anwendet und der Welt Vollkommenheit zuschreibt, der Seele Freiheit, Gott Dasein. Sie vermißt sich, aus ihrem Gesetz heraus, durch ihre Kategorien

der Denknothwendigkeit, diesen Urtheilen einen objectiven Grund zu construiren. Indem sie auf diese Weise das Höchste zu erkennen und zu empfinden glaubt, bewegt sie sich in einer transcendenten Welt in einer Dichtung, die nur in ihr ist, und redet irre, wie der Verzückte, dem seine Träume objective Wahrheit sind.

Wenn der Verstand die Functionen des Denkens analysirt, und darin die Identität findet, die, indem sie sich in sich selbst von etwas anderm in ihr unterscheidet, dennoch bei sich selbst bleibt, so macht die ihre Grenzen überschreitende Vernunft diesen Begriff, diese Denkform, zu einem Wesen, und schreibt ihm Identität mit sich selbst — Einfachheit, Unabhängigkeit von den Bedingungen der Sinnlichkeit — Freiheit, Unabhängigkeit von den Verhältnissen des Raums und der Zeit — Unsterblichkeit zu. So macht sie das Ich, diesen bloßen Grenzbegriff des Verstandes und sein Product, zu einem gleichsam außer ihm selbst zu suchenden, gespenstisch freien Wesen, indem sie vergißt, daß sie nur mit — Ideen, nicht mit Realität zu thun hat. Vielmehr soll uns die wahre Wissenschaft der Vernunft, die Kritik, nur erinnern, diese Weigerung des absoluten Seins, auf die vorwitzig über das Leben, über die Schranken der Endlichkeit hinausreichende Fragen zu antworten, als einen Wink anzusehn, **die Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauch zu wenden.**

Dieselbe Verwirrung herrscht in der Idee der Welt. Wenn der Verstand seine Bestimmungen auf dieselbe anwendet, um im Denken das Unendliche zu umfassen, ergiebt sich eine Reihe von Widersprüchen. Man sagt, die Welt habe einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume, denn man kann beide Begriffe nur begrenzt denken, oder sie sei in beiden unendlich, denn man kann diese Grenzen nach Belieben erweitern, und findet nirgend eine Schranke, denn diese Schranke könnte wieder nur Welt sein. Alles, was erscheint, sei zusammengesetzt, und lasse sich in Einfaches auflösen, und nur das Einfache sei das Bestehende in den Erscheinungen; aber dieses Einfache ist, wenn wir es uns vorstellen sollen, wieder qualitativ bestimmt, also aus Eigenschaften zusammengesetzt. In der Reihe der Erscheinungen tritt uns die Macht des reinen Willens entgegen, welche aus der Natur-Causalität nicht abgeleitet werden kann; es

ſcheint alſo neben der Natur noch Freiheit zu beſtehn; aber dieſe Freiheit iſt wieder im Zuſammenhang der Nothwendigkeit nicht denkbar, denn ſie wäre ein abſolutes Wunder. Dieſe ganze Reihe der Erſcheinungen, die in Beziehung auf einander nothwendig, an ſich ſelbſt aber zufällig und unweſentlich ſind, ſcheint ein ſchlechthin nothwendiges Weſen vorauszuſetzen; aber eben die Exiſtenz des Unbegründeten wäre wieder eine grundloſe, alſo dem Verſtande widerſprechend. Alle dieſe Gegenſätze laſſen ſich durch die Kategorien des Verſtandes ſowohl erweiſen als widerlegen.

Der Widerſpruch fällt nicht in die Dinge an ſich, ſondern in die Subjectivität des Erkennens. Was wir Welt nennen, iſt nur ein Reflex der Erſcheinungen unſrer Sinnlichkeit, und an und für ſich — d. h. außer uns — gar nicht anzutreffen. Wie weit in dieſen Erſcheinungen die Auflöſung des Zuſammengeſetzten möglich ſei, iſt nicht Sache der Erfahrung, ſondern eine Idee der Vernunft; das Weſen der Idee beſteht aber darin, daß ſie, als nothwendige Denkform von der Vernunft geſetzt, dennoch bis in's Unendliche die Erſcheinung flieht. Die Erſcheinung kann nie der Idee adäquat ſein. So ſind auch unſre Handlungen, ſoweit ſie in die Welt der Erſcheinung fallen, den Geſetzen der Cauſalität unterworfen; der Idee nach aber ſind ſie frei. Die Idee der Pflicht ſetzt die Möglichkeit einer Handlung voraus, davon der Grund nichts Anderes, als der bloße Begriff ſei. Die Naturbedingungen treffen nur die Erſcheinung, die reine Vernunft folgt nicht der natürlichen Ordnung der Dinge, ſondern ſie ſchafft ſich mit völliger Urſprünglichkeit eine neue Ordnung nach Ideen. So gilt die Freiheit als eine ſubjectiv nothwendige Vorausſetzung des vernünftigen Handelns, und es iſt gleichgültig, inwieweit ſie objectiv berechtigt iſt. Die reine Freiheit, als erſcheinende Idee, kann nur in das abſolute Weſen geſetzt werden, das, als letzter Grund aller Erſcheinungen, als Jenſeits der Natur, von ihren Bedingungen abſolut frei iſt. Auch dieſes Weſen iſt nur ein ſubjectives Princip des Denkens, gleichſam eine Schranke, die ſich die Vernunft ſetzt, um überhaupt denken zu können.

Der Makel des Widerſpruchs wird alſo dem weltlichen Weſen genommen und in den Geiſt verlegt; dafür reißt der Geiſt auch alle Macht der Erſcheinung, alle Qualität und allen Inhalt an ſich, und läßt dem Abſoluten nur das leere Sein. Das Weſen iſt nichts als das abſtracte Subſtrat der Erſcheinung. Was ich empfinde und be-

greife, geht nur in Mir vor; worauf es sich bezieht, kann ich objectiv nicht wissen, ich weiß nur, daß es sich auf ein Etwas beziehn muß. Dieses reine Sein ist die Grenze der Subjectivität, der Abgrund des Denkens, das wesenlose Jenseits des romantischen Bewußtseins, das hier in seiner letzten, leersten, und darum eben erhabensten Form sich des Geistes bemächtigt.

Wie inhaltlos auch die Idee sei, so ist sie doch eine nothwendige Bedingung der menschlichen Vernunft. Die endliche, bedingte Erscheinung enthält eine Negation, einen Mangel, der nur durch die Annahme eines schrankenlosen Wesens ergänzt werden kann, in welchem die Schranken sich gegenseitig aufheben, so daß in dieser Unendlichkeit auch die Negativität des Endlichen zu einer ideellen sich erhebt. Das Sein denken, heißt, ihm die Form der Zufälligkeit abstreifen, und es in seiner Nothwendigkeit fassen. Um sich Endliches denken zu können, muß man sich dazu das Unendliche denken, das allerrealste Wesen, das alle Endlichkeit in sich schließt. Aber von diesem wird nicht die Existenz, sondern die Idee vorausgesetzt. Dieses subjective Ideal ist für den Gedanken das Urbild aller Dinge, welche insgesammt den Stoff ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch es nie erreichen. Die Unterscheidung desselben von den endlichen Erscheinungen liegt nur im Denken. Um das Seiende zu begründen, setzen wir den Inbegriff der Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraus, und stellen uns diese collective Einheit als ein Wesen vor, welches an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge stehe. Dieser Inbegriff der Realität wird also, obgleich er eine bloße Gedankenform ist, zuerst als Object vorgestellt, denn als Wesen, endlich gar als Person, weil das Persönliche auch zur Realität gehört, und weil die Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst, sondern auf der Verknüpfung ihrer Mannigfaltigkeit durch den Verstand beruht, mithin auch nur in einem höchsten Verstand gedacht werden kann.

Da diesem Wesen, sagt die Metaphysik, alle Realität zukommt, so kann ihm auch das Dasein nicht fehlen; Gott ist das Wesen, dessen Begriff das Sein in sich schließt. Dieser Beweis setzt den Gedanken eines ursprünglichen Daseins als zur Möglichkeit, sich das bedingte Dasein zu *denken*, gehörig voraus, und schließt alsdann das objective Dasein desselben aus der subjectiven Nothwendigkeit des Denkens. Da aber dieses Sein offenbar nicht ein reales Prä-

dicat ist, sondern die bloße logische Copula, welche den Inhalt des Subjects gar nicht bereichert, so kann das allerrealste Wesen ganz richtig als seiend gedacht werden, ohne daß dieses Denken einer objectiven Begründung bedürfe, oder einen objectiven Schluß verstatte. Das Dasein ist gar kein Prädicat der Determination, es kann nicht als eine Beziehung auf ein Ding angesehn werden, sondern es ist das Ding selbst, es ist das Subject, darauf alle Eigenschaften, die durch den Namen des Dinges bezeichnet werden, Beziehung haben. Daher muß man nicht sagen, Gott ist ein existirend Ding, sondern umgekehrt: ein gewisses existirendes Ding ist Gott, oder es kommen ihm alle die Eigenschaften zu, die wir unter dem Namen Gott begreifen.

Alle andern metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes kommen endlich auf diesen zurück, und verfallen demselben Grundirrthum. So der folgende. Wenn Etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum Mindesten Ich selbst, also existirt ein absolutes Wesen. Da das Zufällige das ist, was nicht an und für sich, sondern durch Anderes gesetzt ist, das Andere des Zufälligen aber das Nothwendige ist, so giebt es ein Nothwendiges, weil es ein Zufälliges giebt. Nothwendig ist allein dasjenige, was durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist; dies ist aber nur bei dem allerrealsten Wesen der Fall.

Überall ist Zweckmäßigkeit; sie ist aber den Dingen dieser Welt an sich fremd, d. h. zufällig: es muß also eine nothwendige, intelligente Ursache dieser Zweckmäßigkeit existiren, ein Wesen, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit absolut identisch sind.

Diese Beweise stehen und fallen mit dem ersten; sie verlassen die Erfahrung, und beweisen durch die logische Nothwendigkeit die physische Existenz. Existenz kann ich einem Gegenstande nur zuschreiben, wenn er außer mir besteht, und sich mir fühlbar macht. Kein Schluß der Vernunft kann auf die Kategorie der Existenz leiten, das kann nur die sinnliche Erfahrung.

Die Idee des höchsten Wesens ist also nichts Anderes, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verhältnisse in der Welt so anzusehn, als ob sie aus einer allgenügsamen, nothwendigen Ursache entsprungen, um darauf ein allgemeines Gesetz in der Erklärung derselben zu gründen. Die Vernunft idealisirt den Widerspruch der Sinnlichkeit und des Verstandes, und läßt

Schickſal ab, das uns hie oder dorthin pflanzte und nach Zeit und Jahren die Hülfsmittel der Bildung um uns legte. Der Menſch iſt eine künſtliche Maſchine, zwar mit genetiſcher Dispoſition und einer Fülle von Leben begabt; aber die Maſchine ſpielt ſich nicht ſelbſt und auch der fähigſte Menſch muß lernen, wie er ſie ſpiele. Die Vernunft iſt ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unſrer Seele, eine Summe der Erziehung unſres Geſchlechts, die nach gegebnen fremden Vorbildern der Erzogne zuletzt als ein fremder Künſtler an ſich vollendet.

Hier liegt das Princip zur Geſchichte der Menſchheit. Empfinge der Menſch alles aus ſich und entwickelte es abgetrennt von äußern Gegenſtänden, ſo wäre zwar eine Geſchichte der Menſchen, aber nicht des Menſchengeſchlechts möglich. Da aber unſer ſpecifiſcher Charakter eben darin liegt, *zu werden, was wir ſein ſollen*, ſo wird eben damit die Geſchichte nothwendig ein Ganzes, eine Kette der Geſelligkeit und bildenden Tradition vom erſten bis zum letzten Gliede.

Es giebt alſo eine Erziehung des Menſchengeſchlechts, eben weil jeder Menſch nur durch Erziehung ein Menſch wird und das ganze Geſchlecht nicht anders als in dieſer Kette von Individuen lebt. Wenn Jemand ſagte, daß nicht der einzelne Menſch, ſondern das Geſchlecht erzogen werde, ſo ſpräche er für mich unverſtändlich, da Geſchlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe ſind, außer ſofern ſie in einzelnen Weſen exiſtiren. Schränkte ich dagegen alles auf Individuen ein, und leugnete die Kette ihres Zuſammenhangs ſowohl unter einander als mit dem Ganzen, ſo wäre mir abermals die Natur des Menſchen und ſeine Geſchichte entgegen, denn kein Einzelner von uns iſt durch ſich ſelbſt Menſch worden.

Wollen wir dieſe zweite Geneſis des Menſchen, die ſein ganzes Leben durchgeht, Cultur oder Aufklärung nennen, ſo reicht die Kette derſelben bis an's Ende der Erde. *Der Unterſchied zwiſchen cultivirten und uncultivirten Völkern iſt nicht ſpecifiſch.* Nicht für die Gattung, für das Bild eines abſtracten Namens, werden die Individuen hervorgebracht. Gott dichtet keine abgezogenen Schattenträume; in jedem ſeiner Kinder liebt und fühlt er ſich mit dem Vatergefühl, als ob dies Geſchöpf das einzige ſeiner Welt wäre. Was jeder Menſch iſt und ſein kann, das muß Zweck des Menſchengeſchlechts ſein; und was iſt dies? *Humanität und Glückſeligkeit auf dieſer Stelle, in dieſem Grad,*

als dieſes und kein andres Glied der Bildungskette, die durch's ganze Geſchlecht reicht. Wo und wer du geboren biſt, o Menſch, da biſt du, der du ſein ſollteſt: verlaß die Kette nicht, noch ſetze dich über ſie hinaus; ſondern ſchlinge dich an ſie. Nur in ihrem Zuſammenhange, in dem was du empfängſt und giebſt, nur in deiner Thätigkeit wohnt für dich Leben und Freude.

So ſehr es dem Menſchen ſchmeichelt, daß die Gottheit ſeine Bildung hienieden ihm ſelbſt und ſeinesgleichen überlaſſen habe, ſo zeigt doch dieſes Mittel die Unvollkommenheit unſres irdiſchen Daſeins, indem wir eigentlich Menſchen noch nicht ſind, ſondern täglich werden. Welche Unmenſchlichkeit gäbe es, zu der ſich nicht eine Nation gewöhnen konnte! welche Einbildung, die die erbliche Tradition nicht wirklich geheiligt hätte! Thorheiten mußten ſich vererben, wie die ſparſamen Schätze der Weisheit: der Weg der Menſchen ward einem Labyrinth gleich, mit Abwegen auf allen Seiten, wo nur wenige Fußtapfen zum innerſten Ziel führen. Nicht anders wirkt Gott auf der Erde, als durch erwählte, größere Menſchen. Unſer Leib vermodert im Grabe und unſres Namens Bild iſt bald ein Schatten auf Erden; nur in der Stimme Gottes, d. h. der bildenden Tradition einverleibt, können wir mit namenloſer Wirkung in den Seelen der Unſern thätig fortleben.

Ohne dieſe wäre es grauſenvoll, in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmern zu ſehn, ewige Anfänge ohne Ende, Umwälzungen des Schickſals ohne dauernde Abſicht! Die Kette der Bildung allein macht aus dieſen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menſchengeſtalten verſchwinden, aber der Menſchengeiſt unſterblich und fortwirkend lebt. Mag es ſein, daß der Verfolg der Äonen manches von ihrem Gebäude zertrümmerte, die Mühe war nicht vergeblich: denn was die Vorſehung von ihrem Werk retten wollte, rettete ſie in andern Geſtalten. Ganz und ewig kann ohnedies kein Menſchendenkmal auf der Erde dauern, da es im Strom der Generationen nur von den Händen der Zeit für die Zeit errichtet war, und augenblicklich der Nachwelt verderblich wird, ſobald es ihr neues Beſtreben unnöthig macht oder aufhält. Alle ſind wir hier nur in einer Werkſtätte der Übung.

So iſt die Geſchichte nicht mehr ein Gräuel der Verwüſtung

auf einer heiligen Erde. Nur unter Stürmen konnte die edle Pflanze erwachsen. Das Samenkorn aus der Asche des Guten ging in der Zukunft desto schöner hervor, und mit Blut befeuchtet, stieg es meistens zur unverwelklichen Krone. Die Revolutionen sind unserm Geschlecht so nöthig, wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.

Wir haben die größte Ursache, diese Ideen der Humanität, welche das stille, beschauliche Gemüth gegen die abstracten Anforderungen des Christenthums wie der Aufklärung achtet, in ihrer relativen Berechtigung anzuerkennen, jetzt, wo eine heuchlerische Reaction uns den Erwerb unsrer Vorzeit wieder verkümmern will. Aber wir müssen gestehn, in diesen Ideen lag keine geschichtliche Kraft, sie konnten ebensowenig auf die Geschichte belebend einwirken, als man aus ihnen heraus den Gang der Geschichte begreifen wird. Herders Natur war das deutsche Gegenbild zu Rousseau, der Inhalt war ein ähnlicher, aber was bei dem Franzosen eine gewaltige Triebkraft gewesen war, die mit der Macht eines ursprünglichen Lebens ihre Schaale sprengte, wurde bei dem Deutschen zum stillen Traum eines beschaulichen Gemüths.

Deutschland hat aber dennoch an der Revolution des Geistes seinen Theil; die kritische Philosophie war es, die ihrerseits dies Positive ebenso gewaltig auseinandersprengte, als es in Frankreich die Ideen der Revolution gethan.

Zweiter Abschnitt.

Der subjective Idealismus.

1. Die kritische Philosophie.

In der Regel macht die Speculation sehr wenig Eindruck auf das Gemüth. Man läßt sich das Resultat gefallen, weil man Nichts dagegen einwenden kann, denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher. So ging es von jeher mit den Speculationen der Idealisten und Skeptiker: sie dachten, wie Niemand, und handelten, wie Alle.

So war es nicht mit der neuen Philosophie, die mit einer unerbittlichen Kritik die objective Welt in ihrer Totalität aufzulösen unternahm. Es handelte sich in ihr um das Heiligste des Lebens, sie bebte vor keiner Frage zurück, und hatte den Muth, alle objectiven Stützpunkte des Lebens einzureißen, ohne am Leben zu verzweifeln.

Das reine Denken hat seine Schicksale, wie die Welt der That, und beide hängen auf das Innigste mit einander zusammen. Die Leidenschaften wie die Gesinnungen suchen sich am Gedanken zu schulen, wie trübe und unfrei dieser auch erscheinen möge. Die hohe Aufgabe der neuen Philosophie war es, der Principlosigkeit des moralischen Wesens ein Ende zu machen.

Was bisher in der Wissenschaft geleistet war, hatte überall die Erkenntniß zum Zweck. So war auch die Religion in der Theologie hrer eigentlichen Bedeutung, das Herz zu erheben, entrückt, und in

die Irrgänge der Begriffe verlockt. Mit großer Energie hatte sich der Protestantismus abgemüht, sie wieder in ihre Würde einzusetzen, als Meisterin der Seele, aber er selber war mit dialektischen Elementen zu sehr zersetzt, als daß er seine Aufgabe nicht bei jedem Collisionsfall hätte aus den Augen verlieren sollen. Die pietistische Richtung des Protestantismus blieb unfruchtbar, denn sie floh den Gedanken, und durch die Flucht wird man nimmermehr des Schlachtfeldes Meister. Die wahre Consequenz des Protestantismus mußte den Muth fassen, dem Gedanken ins Auge zu sehn, und durch seine Überwindung die Freiheit und Idealität der Seele wiederherzustellen.

Zu dieser Reinigung der Seele führte die Philosophie durch einen tiefen Schmerz, ja man kann sagen, durch eine Verzweiflung des Geistes an sich selbst. Der Geist mußte, um frei zu werden und seine Wiedergeburt zu erringen, seinen liebgewonnenen Inhalt, die süße Gewohnheit seiner Beschäftigung, von sich werfen; er mußte, um wieder reines Herzens zu sein, aus dem Herzen reißen, was mit tausend Fasern daran verwachsen war.

In frühern Zeiten hatte man, um zur Wahrheit zu kommen, ohne Weiteres gedacht, in der Gewißheit, daß die Resultate eines richtigen Denkens objective Gültigkeit haben müßten. So machte man sich einen Begriff von den Dingen, indem man das Allgemeine und Wesentliche derselben zusammenfaßte, und das Unwesentliche oder Unangemessene ausmerzte. So gewann der abstracte Begriff eine Form in sich selbst, er wurde zur Idee, und richtete seine Energie, als Forderung, sich zu erfüllen, gegen die Wirklichkeit. Das Denken machte sich in seiner Negativität geltend. Dieser Conflict trieb es aus seiner abstracten Reinheit und seiner theoretischen Unbefangenheit, es verstrickte sich in das Netz des Wirklichen. Aber dieses hat seine Wurzeln im Gemüth und in der Einbildungskraft, und das Gemüth empörte sich gegen die Usurpationen des Gedankens. Das Denken erschrak über die Gefahr seiner eignen Consequenzen und ging in sich.

Der Dualismus zwischen der Ideenwelt und der Wirklichkeit erreichte seine Spitze im Christenthum, welches den Geist der Welt entgegensetzte, um ihn von ihr zu befreien. Die Scholastik drehte sich um die Frage, ob die Dinge oder ihre Idee, ob das Endliche oder die Unendlichkeit, die Natur oder der Geist, die Erde oder der

Himmel das Seiende ſei, ob der Gedanke die Welt erſchaffen habe, oder die Welt den Gedanken. Daß die beiden Welten wirklich von einander getrennt ſeien, galt als unumſtößlicher Glaubensſatz. Die Reformation dagegen kehrte die ſubjective Seite der Religion heraus, und verlangte die unmittelbare Durchdringung des heiligen und des wirklichen Geiſtes, zunächſt im Glauben. So wurde es die Aufgabe der neuen Philoſophie, dieſe Verſöhnung auch im Begriff nachzubilden, und zu zeigen, daß die Idee den Dingen immanent ſei, in allen Formen das Jenſeits aufzuheben. Die Schwierigkeit dieſer Aufgabe beſtand nicht darin, aus der Unmittelbarkeit des Sinnlichen den Gedanken erſt herzuleiten und zu befreien, ſondern darin, die feſtgewordenen und darum abſtracten Gedanken zum Concreten zurückzuführen. Das iſt die Rieſenarbeit der modernen Philoſophie.

Dieſes Streben breitet ſich nothwendiger Weiſe nach zwei verſchiedenen Richtungen aus. Für den Idealismus exiſtirt nur die Einheit der Idee, und aus ihr muß ſich auf eine ideelle Weiſe entwickeln, was der Dignität des Seins theilhaftig werden ſoll; der Realismus dagegen leitet aus der unendlichen Mannigfaltigkeit des Objectiven die Formen des Bewußtſeins ab.

Der Idealismus faßt die Gedanken in ihrer Reinheit auf, daß ſie keinen Inhalt haben, als der dem Denken angehört und durch daſſelbe hervorgebracht iſt. Das Reich des reinen Gedankens iſt die Freiheit, er iſt rein bei ſich, und hat ſich von der dunklen Herrſchaft des Seienden losgeriſſen, ſowohl von der Subjectivität des Denkens als von der Bedingtheit der objectiven Welt. Das Denken iſt das Sein: Cogito ergo sum. Die Reihe der Ideen, von ihrem natürlichen Boden abgelöſt, ſtellt ſich als eine überſinnliche Welt, ein zweites Reich des Seienden der ſinnlichen Erſcheinung gegenüber. Der Begriff iſt wirklich, und die Dinge ſind, was ſie ſind, nur durch den Begriff; der Begriff iſt die Seele, die ſich in ihnen vergegenſtändlicht. Er iſt als ſolche etwas andres als das Wirkliche, ſowie die Kraft ſich von der Thätigkeit unterſcheidet, und dennoch iſt er alle Realität, er duldet nichts Anderes neben ſich. Dieſes Gewebe der Abſtractionen, die von ihrer doppelten Beziehung — zum denkenden Weſen und zum Reich der Vorſtellung — getrennt werden, verſtrickt den Geiſt in ſein wunderbares Netz und läßt ihn nicht zu ſich ſelbſt kommen. Das Reich der reinen Gedanken iſt viel abſtracter als der

übersinnliche Welt der Religion; ebenso wie in dieser hat der Geist die Herrschaft über seine eignen Schöpfungen verloren. Die Begriffe sind als solche endlich, denn sie sind durch Scheidung entstanden, sie haben ihre Grenze an ihrem Gegensatz, dem Unwesentlichen, dem Unbegriffnen, dem Zufälligen, mag dieses auch nur in der Combination der Erscheinungen liegen. Die Verachtung dieser Grenze raubt dem absoluten Begriff den Inhalt. Der Idealismus verstockt sich gegen die unbefangene Anschauung des Seienden, weil er in den Mechanismus seiner Formen eingezwängt ist.

Die Welt ist sich selber entfremdet: der reine Geist steht der Erscheinung gegenüber, wie in der Religion der Himmel der Erde. Die Realität ist ohne Zutrauen zu sich selbst, der Gedanke ohne Inhalt; unfertig, wie er ist, legt er seine Unvollkommenheit in das Wirkliche, und macht, indem er es mit den Erscheinungen zu thun hat, die Wirklichkeit zum Wiederschein seiner selbst.

Der höchste Gedanke, der ohne sinnliche Erfahrung rein aus dem Denken sich entwickelt, ist das Absolute, das höchste Wesen. Selbst alle andern Gedanken haben nur insofern Realität, als sie aus demselben entspringen und als sie wieder dahin zurückstreben; das endliche Sein ist nur ein Schein dieser absoluten Substanz. Nur Gott ist wirklich, die Welt ist nur das erscheinende Nichts. Nach dieser Lehre kann nichts Einzelnes für sich bestehn, also auch nicht die reine Subjectivität, die Seele; damit fällt die Grundbestimmung der Religion weg. Aber sei das endliche Denken auch nur ein Schein, das absolute Denken ist uns nur in diesem Schein gegenwärtig. In der weitern Entfaltung des Systems mußte sich daher die Mannigfaltigkeit des Seienden den abstracten Bestimmungen des endlichen Denkens fügen.

Die ideelle Welt in ihrem Widerspruch gegen das unmittelbare Bewußtsein muß dem Denken verdächtig werden. In dem wüsten Durcheinander festgewordnen Abstractionen ist die Möglichkeit gegeben, Alles zu begreifen, Alles zu beweisen, Alles zu construiren. Der erschrockne Verstand wendet sich gegen seine eignen Voraussetzungen, und wirft sich in die reine Beobachtung, in dem Wahn, von den Abstractionen befreit zu sein, wenn er sie nicht mehr unterscheidet, sie nicht im Zusammenhang faßt, sich ihrer also auf eine ungeistige Weise bedient. Aber die Realität als solche verfällt ebenso

den Kategorien des Verstandes: ihr Gesetz, ihr Zusammenhang, ihr Wesen, ja ihr Sein ist das Ideelle in ihr. Die Abstractionen des Daseins, des Gesetzes, des Causalnexus, der Trennung zwischen Innen und Außen, Kraft und Wirkung u. s. w. beherrschen die sogenannte Erfahrung dann am unbedingtesten, wenn sie sich frei wähnt von allem Geistigen, wenn sie sich steift in ihrer Trennung von der Idee, und mit dem Nachdenken über das Ideelle das Ideelle selbst los zu sein glaubt. Gerade die ungeistige Vorstellung ist von dem Spinngewebe der endlichen Kategorien umstrickt; die Empirie verwandelt die Erscheinungen in Dinge, die Dinge in Gesetze, und zwar, weil sie den geistigen Inhalt dieser Gesetze nicht untersucht, auf eine gewaltsame und mechanische Weise. Der Materialismus wähnt, die Fülle des Wirklichen in sich zu haben, wenn er sie in die geistlosesten Abstractionen zwängt: Materie, Einzelheit, Zusammenhang, Existenz, die sich dann der Herrschaft über die höhern bemächtigten und so alles Concrete verwirren und entstellen. Das Leben entflieht dem Mechanismus der abstracten Empirie.

Indem Idealismus und Empirismus sich in der Aufklärung endlich zur leersten Allgemeinheit verflüchtigen, müssen sie in Einem Resultat zusammenstoßen: es giebt eine Welt des Denkens und eine Welt des Seins, zwischen beiden findet aber keine Vermittelung statt. Dieses Resultat hat die kritische Philosophie auf streng wissenschaftlichem Wege zu gewinnen versucht.

Immanuel Kant ist eine außerordentliche Erscheinung in der Geschichte des Geistes, aber keine neue Metamorphose der Idee fällt vom Himmel. Die Fragen, welche sich der einzelne Denker setzt, sind das Resultat der Gedanken, welche die Geschichte des Menschengeistes bis dahin aus sich entwickelt hat.

Die Grundfrage, von welcher die Kritik der reinen Vernunft ausgeht, ist diese: können wir für die allgemeinen Sätze, die wir in unsrer sogenannten Erfahrung vorfinden, objective Wahrheit in Anspruch nehmen? haben wir ein Recht, was sich als Gesetz des Denkens im Bewußtsein vorfindet, als objective Bestimmung des Seienden anzusehn? kann der Gedanke durch seine eigne Kraft das Sein zwingen, ihm Stand zu halten und sich ihm zu offenbaren?

Das war die Frage, mit welcher Kant die Festigkeit des meta-

physischen und empirischen Dogmatismus erschütterte. Die Antwort war: Alles was wir zu erfahren glauben, bringen wir selbst hervor, die Welt, die Natur, die Seele mit ihrer ganzen Thätigkeit, endlich Gott und das Übersinnliche sind nur Producte des Denkens; der Geist ist der Mittelpunkt seiner Welt, und diese nur soweit wahr und objectiv, als das Ich, dem sie angehört, wahr und objectiv genannt werden kann. Die einzige reine Objectivität des Ich ist aber das Gewissen, die Negation der Natur. —

Alle Erkenntniß geht aus von dem Bewußtsein einer Veränderung unsrer sinnlichen Empfindung. In dieser ist die Seele leidend, und was in ihr vorgeht, ist ihr fremd; aber dieses ist auch nur für den Einzelnen und nicht mittheilbar; objectiv und faßlich wird es erst durch die Gestaltung, die Unterscheidung, die Ordnung, welche durch die aprioristischen Formen des reinen Bewußtseins hineingelegt wird. Das Objective, das ich von meinen Empfindungen festhalten und mittheilen kann, liegt nur in den Denkformen; ihr Inhalt ist nur, was die Seele empfindet, was ihr erscheint, nicht das Wesen außer mir, welches jenen Erscheinungen etwa zu Grunde liegen mag. Also die Gesammtheit der Erfahrung fällt in die Subjectivität, und enthält Zustände der Seele, nach Formen der Seele durch die Phantasie gebildet, geformt — hervorgebracht.

Der flüssige Wechsel der Anschauungen wird fixirt, indem das reine Ich dieselben auf sich bezieht, und so die Strahlen der Empfindung in Einem Brennpunkt sammelt. Diese Strahlenbrechung geschieht nach den immanenten Gesetzen des Bewußtseins, den Kategorien. Diese sind subjectiv, da sie nicht den Gegenständen des Denkens, sondern nur dem Denken an sich zukommen, andrerseits aber stehn sie der Flüchtigkeit unmittelbarer Wahrnehmungen durch den Charakter der Dauer und des innern Bestehens gegenüber und sind daher objectiver als die Sinnlichkeit. Sie sind inhaltlos an sich, denn sie entwickeln sich nur an dem Inhalt, der ihnen durch die Sinne überliefert wird; die Sinnlichkeit dagegen ist formlos, und hat ohne jene Denkformen keinen Sinn und keine Bestimmtheit. Ob aber durch diese Gestaltung subjectiver Wahrnehmungen durch die objectiven Kategorien an den erstern nichts geändert wird, ob beide überhaupt zu einander gehören, ob das geistige Medium, in welchem sich das Licht des Objectiven bricht, fähig ist, dasselbe in seiner

Reinheit wiederzugeben, darüber hat uns die Unterſuchung über die eigentliche Natur jener Denkformen aufzuklären.

Was wir Natur nennen, iſt Nichts als der Inbegriff unſrer ſinnlichen Empfindungen. Das Univerſum iſt die Totalität des Scheins, welchem der Verſtand Geſtaltung giebt. Das Denken beſteht darin, der Empfindung die Form der Einzelheit und Zufälligkeit abzuſtreifen. Der Verſtand erreicht dieſen Zweck, indem er die Sinnlichkeit begrenzt, ohne ſein eignes Feld zu erweitern, indem er jene warnt, ihre Empfindung nicht auf Dinge an ſich, ſondern nur auf ihre Erſcheinungen zu beziehn. Der Verſtand denkt oder dichtet ſich zu dieſen Erſcheinungen einen Gegenſtand, der die Urſache der Erſcheinung, alſo nicht ſelbſt Erſcheinung ſei. Wenn die Hand an etwas ſtößt, das Auge etwas ſieht, ſo ſagt der Verſtand, es ſei ein Etwas außer der Seele, das der Grund dieſer Empfindung ſei. Ob dieſer Grund nur in der Seele, oder auch wirklich außer ihr anzutreffen ſei, ob er mit der ſinnlichen Empfindung zugleich aufgehoben werde, oder übrig bleibe, wenn jene ſchwindet, darüber ſagt uns der Verſtand Nichts.

Der Verſtand entwickelt ſich nur an Gegenſtänden der ſinnlichen Empfindung, aber keine ſeiner Beſtimmungen und Dichtungen geht von derſelben aus; er iſt an und für ſich von aller Sinnlichkeit vollkommen frei, eine für ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt genügſame, und durch keinen äußerlich hinzukommenden Zuſatz zu vermehrende Einheit.

Der Verſtand iſt der Geſetzgeber der Natur, und die Beſtimmtheit der Erſcheinungen ſein Werk. Für uns ſind die Gegenſtände, die wir wahrnehmen, und die dem gemeinen Bewußtſein in ihrer Vereinzelung als ſelbſtändig gelten, bloße Erſcheinungen, ſie haben den Grund ihres Seins nicht in ſich ſelbſt. Was ſie aber an ſich ſelbſt ſeien, das zu beſtimmen reichen die Denkformen nicht aus; ihr Weſen an ſich iſt für uns unzugänglich.

Dem gewöhnlichen Urtheil gelten die Objecte der Wahrheit als ſelbſtändige Dinge, und bei dieſer Feſtigkeit des Einzelnen erſcheinen alle Veränderungen, Beziehungen, Bedingungen als demſelben äußerlich. Dieſe Feſtigkeit iſt nun für das Bewußtſein aufgehoben. Es hat den geſammten wirklichen Inhalt der Welt ſich angeeignet und die Gewißheit erlangt, in demſelben nur den Schein zu beſitzen. Dafür ſteht ihm nun ein unnahbares Jenſeits gegenüber: das

reine Sein, zu dem er keine andre Beziehung hat, als daß es ihm nach seinen subjectiven Denkgesetzen nothwendig erscheint, daß etwas sein müsse, was als Festes den Erscheinungen zu Grunde liegt. Diese subjective Nothwendigkeit der Denkgesetze (Kant nennt sie transcendental) ist aber kein objectiver Beweis des Seins.

Wenn in dem gemeinen Verstand die Objectivität den Inhalt des Denkens im Gegensatz zu der Thätigkeit des Denkens umfaßt, so stellt sie die kritische Philosophie als das Feste, an und für sich Seiende, dem, was in die sinnliche Wahrnehmung fällt, der Erscheinung gegenüber. Das Objective, das Ding an sich ist ein Grenzbegriff gegen die Anmaßungen der Sinnlichkeit und des Verstandes; es ist das reine Sein, das wir nicht empfinden, nicht erkennen, nicht begreifen, die Abstraction von aller Bestimmtheit, also das Bestimmungslose, das erscheinungslose Substrat der Erscheinungen, die übersinnliche Welt, in welcher die Erscheinung und der Gedanke schwindet.

Der wahre Ort dieser übersinnlichen Welt ist das reine Ich, das Selbstbewußtsein, das als immanente Denkform, als nothwendiges Gesetz alles Denken begleitet. Das unmittelbar und von all' seiner Thätigkeit unzertrennliche Bewußtsein des Ich, zu sein und mit sich selbst identisch zu sein, sucht auch hinter jeder Erscheinung ein solches Sein, das mit sich identisch sei. Die Einheit des Selbstbewußtseins sucht für jede Vorstellung nach der Einheit eines Objects. Dieses Object ist von Mir gesetzt, und nur in Mir; durch Mich selber kann ich nicht wissen, ob Ich, das denkende Wesen, Mich überhaupt nur von dem etwaigen Substrat der Erscheinungen unterscheide, noch weniger, ob Ich von ihm unabhängig sei, oder wie Ich mich sonst zu ihm verhalte.

Die sogenannte Erfahrung geht von der Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen untereinander aus. Die Nothwendigkeit gehört zu diesen Voraussetzungen des Denkens, welche nur eine Beschaffenheit des Selbstbewußtseins ausdrücken. Alle Erfahrung ist innerlich. Die Bestimmung der objectiven Verhältnisse durch die Kategorien der Allgemeinheit, Causalität, Nothwendigkeit liegt nicht in den Dingen, sondern lediglich im Denken. Die Welt der Erscheinungen, wie die Gesetze des Denkens, gehören der Subjectivität an.

Die Philosophie kann selbst die Existenz der Materie einräumen,

ohne aus dem bloßen Selbſtbewußtſein hinauszugehn, und etwas mehr, als die ſubjective Gewißheit der Vorſtellung anzunehmen. Denn weil ſie dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloß als Erſcheinung gelten läßt, die, von unſrer Sinnlichkeit abgetrennt, für uns Nichts ſei, ſo heißt ſie ihr eine äußerliche Vorſtellung, nicht, als ob ſie ſich auf an ſich äußerliche Gegenſtände bezöge, ſondern weil ſie im Raum gedacht wird, einer Denkform, in welcher Alles einander äußerlich iſt. Die Materie fällt ebenſo in das denkende Subject, als alle übrigen Gedanken, nur daß ſie das Täuſchende hat, daß die Erſcheinungen ſich gleichſam von der Seele abzulöſen und außer ihr zu ſchweben ſcheinen, da doch ſelbſt der Raum, darin ſie angeſchaut werden, Nichts als eine Gedankenform iſt, deren Gegenbild außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Aus dem Begriff der Erſcheinung folgt für das Denken, daß ihr Etwas entſprechen müſſe, das an ſich nicht Erſcheinung ſei, weil die Erſcheinung Nichts für ſich ſelbſt ſein kann. Da aber dieſes Etwas nie in einer möglichen Erfahrung gegeben ſein kann, wir alſo, ohne über die Grenzen des Denkens hinauszugehn, uns Etwas über deſſen Weſen auszumachen nicht getrauen dürfen, ſo hat es für uns ſeinen Sitz nur im Denken. Für eine Intelligenz, die nicht durch die ſcheidenden Formen des Verſtandes, ſondern unmittelbar die Dinge, wie ſie ſind, erkennen könnte, hätte dieſes Etwas einen andern Sinn; von der Möglichkeit einer ſolchen Intelligenz können wir uns aber keine Vorſtellung machen, und ſo hat dieſes Etwas, dieſes Seiende hinter den Erſcheinungen für uns nur einen problematiſchen Werth, als Gegenbegriff gegen die formloſe Zerſtreuung der Sinnlichkeit. Die Erſcheinungen für Weſen zu halten, oder dieſen Verſtandesbegriff des Weſens mit den Erſcheinungen zu verwechſeln, iſt die Quelle alles Irrthums in der Metaphyſik. Wenn man äußere Erſcheinungen als Vorſtellungen anſieht, die von ihren Gegenſtänden, als an ſich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, ſo iſt nicht abzuſehn, wie man ihr Daſein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Urſache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns, oder außer uns ſei. Nun kann man zwar einräumen, daß von unſern äußern Anſchauungen etwas, was im transcendenten Verſtande außer uns ſein mag, die Urſache ſei; aber dieſes iſt nicht der Gegenſtand, den wir unter den Vorſtellungen der Materie und körperlicher Dinge ver-

ſtehen, denn dieſe ſind lediglich Erſcheinungen, d. h. Vorſtellungen, die ſich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtſein ebenſo, wie das Bewußtſein unſrer eignen Gedanken beruht. Der transcendentale Gegenſtand iſt, ſowohl in Anſehung der innern als äußern Anſchauung, gleich unbekannt. Von ihm aber iſt auch nicht die Rede, ſondern von dem empiriſchen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenſtand, wenn er lediglich im Zeitverhältniß vorgeſtellt wird; Raum aber und Zeit ſind beide nur in uns anzutreffen. — Im Raume iſt Nichts, als was in ihm vorgeſtellt wird, denn der Raum iſt ſelbſt nichts andres als Vorſtellung. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorſtellung von ihr exiſtiren könne, der aber hier das Anſtößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen, d. h. Vorſtellungen ſind. — Das transcendentale Object, welches den äußern Erſcheinungen, ingleichen das, was der innern Anſchauung zu Grunde liegt, iſt weder Materie, noch ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt, ſondern ein uns unbekannter Grund der Erſcheinungen. — Auch die Zeit iſt etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anſchauung. Sie hat alſo ſubjective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. h. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Object, ſondern als die Vorſtellungsart meiner ſelbſt als eines Objects anzuſehn. Wenn aber ich ſelbſt oder ein ander Weſen mich ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit anſchauen könnte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Ich kann zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander, aber das heißt nur, ich bin mir ihrer, als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des innern Sinnes bewußt. — Die Gegenſtände ſind das bloße Spiel unſerer Vorſtellungen, die am Ende auf Beſtimmungen des innern Sinnes auslaufen. — Auch die Ordnung in den Erſcheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir ſelbſt hinein, und würden ſie nicht darin finden können, hätten wir ſie nicht, oder die Natur unſres Gemüths, urſprünglich hineingelegt. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Geſetze lernen, ſo ſind dieſe doch nur beſondere Beſtimmungen höherer Geſetze, unter denen

die höchsten a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrungen möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung sich Regeln zu machen, er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. h. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, geordnete Einheit des Mannigfaltigen geben: denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns stattfinden.

Wie der Verstand im Begriff das Objective und Seiende der Vorstellung, so sucht die Vernunft in der Idee das Objective und Seiende des Begriffs festzuhalten. Die Scheidungen und Vereinzelungen des Verstandes sollen durch sie wieder zum Leben zurückgeführt werden. Die Idee strebt nach absoluter Totalität, Aufhebung aller Zeit- und Raumbestimmungen; sie strebt nach dem Ende der Endlichkeit und Bedingtheit, in welcher sich der Verstand bewegte. Sie hat die Bedeutung, zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte — das Absolute — zu suchen, wodurch die Einheit derselben vollendet und concret werde. Sie schafft keine Begriffe, sondern giebt ihnen nur die Ordnung, welche sie in Beziehung auf die Totalität der Reihe von Begriffen haben muß, eine Totalität, an welche der Verstand in seiner Endlichkeit gar nicht denken kann. Wenn der Verstand von Dingen spricht, so stellt die Vernunft eine Welt auf; aus den Functionen des Bewußtseins macht sie eine Seele, aus dem Begriff der Nothwendigkeit, Welt und Seele in Übereinstimmung zu denken, einen Gott.

Die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst durch ihre Entwickelung hervorbringt. Sie bezieht sich nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern auf den Verstand und dessen Urtheile; da die Objectivität derselben problematisch war, so verdoppelt sich hier das Problematische. Sobald die Idee, in ihrem Streben nach dem Unendlichen, die bestimmten und endlichen Formen des Begriffs verläßt, versinkt sie in den Abgrund des Leeren, dessen Tiefe und Unergründlichkeit nur in seiner Gedankenlosigkeit liegt. Es ist eine Vermessenheit der Vernunft, Ideen schaffen zu wollen; aber ihr Irrthum wird noch größer, wenn sie die auf die Sinnlichkeit bezogenen und an ihr entwickelten Kategorien auf diese ihre Dichtung anwendet und der Welt Vollkommenheit zuschreibt, der Seele Freiheit, Gott Dasein. Sie vermißt sich, aus ihrem Gesetz heraus, durch ihre Kategorien

der Denknothwendigkeit, diesen Urtheilen einen objectiven Grund zu construiren. Indem sie auf diese Weise das Höchste zu erkennen und zu empfinden glaubt, bewegt sie sich in einer transcendenten Welt in einer Dichtung, die nur in ihr ist, und redet irre, wie der Verzückte, dem seine Träume objective Wahrheit sind.

Wenn der Verstand die Functionen des Denkens analysirt, und darin die Identität findet, die, indem sie sich in sich selbst von etwas anderm in ihr unterscheidet, dennoch bei sich selbst bleibt, so macht die ihre Grenzen überschreitende Vernunft diesen Begriff, diese Denkform, zu einem Wesen, und schreibt ihm Identität mit sich selbst — Einfachheit, Unabhängigkeit von den Bedingungen der Sinnlichkeit — Freiheit, Unabhängigkeit von den Verhältnissen des Raums und der Zeit — Unsterblichkeit zu. So macht sie das Ich, diesen bloßen Grenzbegriff des Verstandes und sein Product, zu einem gleichsam außer ihm selbst zu suchenden, gespenstisch freien Wesen, indem sie vergißt, daß sie nur mit — Ideen, nicht mit Realität zu thun hat. Vielmehr soll uns die wahre Wissenschaft der Vernunft, die Kritik, nur erinnern, diese Weigerung des absoluten Seins, auf die vorwitzig über das Leben, über die Schranken der Endlichkeit hinausreichende Fragen zu antworten, als einen Wink anzusehn, **die Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauch zu wenden.**

Dieselbe Verwirrung herrscht in der Idee der Welt. Wenn der Verstand seine Bestimmungen auf dieselbe anwendet, um im Denken das Unendliche zu umfassen, ergiebt sich eine Reihe von Widersprüchen. Man sagt, die Welt habe einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume, denn man kann beide Begriffe nur begrenzt denken, oder sie sei in beiden unendlich, denn man kann diese Grenzen nach Belieben erweitern, und findet nirgend eine Schranke, denn diese Schranke könnte wieder nur Welt sein. Alles, was erscheint, sei zusammengesetzt, und lasse sich in Einfaches auflösen, und nur das Einfache sei das Bestehende in den Erscheinungen; aber dieses Einfache ist, wenn wir es uns vorstellen sollen, wieder qualitativ bestimmt, also aus Eigenschaften zusammengesetzt. In der Reihe der Erscheinungen tritt uns die Macht des reinen Willens entgegen, welche aus der Natur-Causalität nicht abgeleitet werden kann; es

ſcheint alſo neben der Natur noch Freiheit zu beſtehn; aber dieſe Freiheit iſt wieder im Zuſammenhang der Nothwendigkeit nicht denkbar, denn ſie wäre ein abſolutes Wunder. Dieſe ganze Reihe der Erſcheinungen, die in Beziehung auf einander nothwendig, an ſich ſelbſt aber zufällig und unweſentlich ſind, ſcheint ein ſchlechthin nothwendiges Weſen vorauszuſetzen; aber eben die Exiſtenz des Unbegründeten wäre wieder eine grundloſe, alſo dem Verſtande widerſprechend. Alle dieſe Gegenſätze laſſen ſich durch die Kategorien des Verſtandes ſowohl erweiſen als widerlegen.

Der Widerſpruch fällt nicht in die Dinge an ſich, ſondern in die Subjectivität des Erkennens. Was wir Welt nennen, iſt nur ein Reflex der Erſcheinungen unſrer Sinnlichkeit, und an und für ſich — d. h. außer uns — gar nicht anzutreffen. Wie weit in dieſen Erſcheinungen die Auflöſung des Zuſammengeſetzten möglich ſei, iſt nicht Sache der Erfahrung, ſondern eine Idee der Vernunft; das Weſen der Idee beſteht aber darin, daß ſie, als nothwendige Denkform von der Vernunft geſetzt, dennoch bis in's Unendliche die Erſcheinung flieht. Die Erſcheinung kann nie der Idee adäquat ſein. So ſind auch unſre Handlungen, ſoweit ſie in die Welt der Erſcheinung fallen, den Geſetzen der Cauſalität unterworfen; der Idee nach aber ſind ſie frei. Die Idee der Pflicht ſetzt die Möglichkeit einer Handlung voraus, davon der Grund nichts Anderes, als der bloße Begriff ſei. Die Naturbedingungen treffen nur die Erſcheinung, die reine Vernunft folgt nicht der natürlichen Ordnung der Dinge, ſondern ſie ſchafft ſich mit völliger Urſprünglichkeit eine neue Ordnung nach Ideen. So gilt die Freiheit als eine ſubjectiv nothwendige Vorausſetzung des vernünftigen Handelns, und es iſt gleichgültig, inwieweit ſie objectiv berechtigt iſt. Die reine Freiheit, als erſcheinende Idee, kann nur in das abſolute Weſen geſetzt werden, das, als letzter Grund aller Erſcheinungen, als Jenſeits der Natur, von ihren Bedingungen abſolut frei iſt. Auch dieſes Weſen iſt nur ein ſubjectives Princip des Denkens, gleichſam eine Schranke, die ſich die Vernunft ſetzt, um überhaupt denken zu können.

Der Makel des Widerſpruchs wird alſo dem weltlichen Weſen genommen und in den Geiſt verlegt; dafür reißt der Geiſt auch alle Macht der Erſcheinung, alle Qualität und allen Inhalt an ſich, und läßt dem Abſoluten nur das leere Sein. Das Weſen iſt nichts als das abſtracte Subſtrat der Erſcheinung. Was ich empfinde und be-

greife, geht nur in Mir vor; worauf es ſich bezieht, kann ich objectiv nicht wiſſen, ich weiß nur, daß es ſich auf ein Etwas beziehn muß. Dieſes reine Sein iſt die Grenze der Subjectivität, der Abgrund des Denkens, das weſenloſe Jenſeits des romantiſchen Bewußtſeins, das hier in ſeiner letzten, leerſten, und darum eben erhabenſten Form ſich des Geiſtes bemächtigt.

Wie inhaltlos auch die Idee ſei, ſo iſt ſie doch eine nothwendige Bedingung der menſchlichen Vernunft. Die endliche, bedingte Erſcheinung enthält eine Negation, einen Mangel, der nur durch die Annahme eines ſchrankenloſen Weſens ergänzt werden kann, in welchem die Schranken ſich gegenſeitig aufheben, ſo daß in dieſer Unendlichkeit auch die Negativität des Endlichen zu einer ideellen ſich erhebt. Das Sein denken, heißt, ihm die Form der Zufälligkeit abſtreifen, und es in ſeiner Nothwendigkeit faſſen. Um ſich Endliches denken zu können, muß man ſich dazu das Unendliche denken, das allerrealſte Weſen, das alle Endlichkeit in ſich ſchließt. Aber von dieſem wird nicht die Exiſtenz, ſondern die Idee vorausgeſetzt. Dieſes ſubjective Ideal iſt für den Gedanken das Urbild aller Dinge, welche insgeſammt den Stoff ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch es nie erreichen. Die Unterſcheidung deſſelben von den endlichen Erſcheinungen liegt nur im Denken. Um das Seiende zu begründen, ſetzen wir den Inbegriff der Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit voraus, und ſtellen uns dieſe collective Einheit als ein Weſen vor, welches an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſtehe. Dieſer Inbegriff der Realität wird alſo, obgleich er eine bloße Gedankenform iſt, zuerſt als Object vorgeſtellt, denn als Weſen, endlich gar als Perſon, weil das Perſönliche auch zur Realität gehört, und weil die Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt, ſondern auf der Verknüpfung ihrer Mannigfaltigkeit durch den Verſtand beruht, mithin auch nur in einem höchſten Verſtand gedacht werden kann.

Da dieſem Weſen, ſagt die Metaphyſik, alle Realität zukommt, ſo kann ihm auch das Daſein nicht fehlen; Gott iſt das Weſen, deſſen Begriff das Sein in ſich ſchließt. Dieſer Beweis ſetzt den Gedanken eines urſprünglichen Daſeins als zur Möglichkeit, ſich das bedingte Daſein zu *denken*, gehörig voraus, und ſchließt alsdann das objective Daſein deſſelben aus der ſubjectiven Nothwendigkeit des Denkens. Da aber dieſes Sein offenbar nicht ein reales Prä-

dicat ist, sondern die bloße logische Copula, welche den Inhalt des Subjects gar nicht bereichert, so kann das allerrealste Wesen ganz richtig als seiend gedacht werden, ohne daß dieses Denken einer objectiven Begründung bedürfe, oder einen objectiven Schluß verstatte. Das Dasein ist gar kein Prädicat der Determination, es kann nicht als eine Beziehung auf ein Ding angesehn werden, sondern es ist das Ding selbst, es ist das Subject, darauf alle Eigenschaften, die durch den Namen des Dinges bezeichnet werden, Beziehung haben. Daher muß man nicht sagen, Gott ist ein existirend Ding, sondern umgekehrt: ein gewisses existirendes Ding ist Gott, oder es kommen ihm alle die Eigenschaften zu, die wir unter dem Namen Gott begreifen.

Alle andern metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes kommen endlich auf diesen zurück, und verfallen demselben Grundirrthum. So der folgende. Wenn Etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum Mindesten Ich selbst, also existirt ein absolutes Wesen. Da das Zufällige das ist, was nicht an und für sich, sondern durch Anderes gesetzt ist, das Andere des Zufälligen aber das Nothwendige ist, so giebt es ein Nothwendiges, weil es ein Zufälliges giebt. Nothwendig ist allein dasjenige, was durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist; dies ist aber nur bei dem allerrealsten Wesen der Fall.

Überall ist Zweckmäßigkeit; sie ist aber den Dingen dieser Welt an sich fremd, d. h. zufällig: es muß also eine nothwendige, intelligente Ursache dieser Zweckmäßigkeit existiren, ein Wesen, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit absolut identisch sind.

Diese Beweise stehen und fallen mit dem ersten; sie verlassen die Erfahrung, und beweisen durch die logische Nothwendigkeit die physische Existenz. Existenz kann ich einem Gegenstande nur zuschreiben, wenn er außer mir besteht, und sich mir fühlbar macht. Kein Schluß der Vernunft kann auf die Kategorie der Existenz leiten, das kann nur die sinnliche Erfahrung.

Die Idee des höchsten Wesens ist also nichts Anderes, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verhältnisse in der Welt so anzusehn, als ob sie aus einer allgenügsamen, nothwendigen Ursache entsprungen, um darauf ein allgemeines Gesetz in der Erklärung derselben zu gründen. Die Vernunft idealisirt den Widerspruch der Sinnlichkeit und des Verstandes, und läßt

daraus die Religion hervorgehn. Sie postulirt das Dasein eines unendlichen Wesens, weil aber Dasein nur dem Sinnlichen und Endlichen zukommt, so dichtet sie dieses Unendliche wieder zu einem endlich Bestimmten um, nach der Analogie des höchsten Wesens, das sie kennt, des Menschen. Weil diese Verkörperung der Unendlichkeit des Wesens widerspricht, so bleibt das Dasein und die Möglichkeit desselben problematisch.

Alle Ideen der Vernunft sind wahr, wenn wir sie in unserm Innern behalten, und nicht außer uns wiederfinden wollen, wir dürfen nicht an ihnen zweifeln, wenn wir nur nicht von ihnen als von Dingen sprechen. Da die Gewißheit ihres Besitzes uns nicht als Erkenntniß gegeben ist, so kann sie nur als Glauben erscheinen. Wenn die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes drei Cardinalsätze sind, die wir im Denken nicht begründen können, und die uns gleichwohl durch unsre Vernunft dringend empfohlen werden, so geht ihre Wichtigkeit nur das Praktische an. Der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist mit unsrer moralischen Gesinnung so verwachsen, daß, sowenig wir Gefahr laufen, die letztere einzubüßen, ebensowenig wir auch besorgen dürfen, daß uns der erste jemals entrissen werde. Da die Ideen uns bestimmen, nicht die Erfahrung für das Einzige zu halten, sondern ein höheres, wenn gleich unerkennbares Gebiet des Unbedingten anzunehmen, so bilden sie nicht ein Organon zur Entdeckung der Wahrheit, sondern nur einen Kanon, die Erfahrung in ein System zu bringen, nicht eine Doctrin des Unendlichen, sondern nur eine Kritik der Erkenntniß.

Nur durch Schranken gelangt der endliche Geist zum Absoluten; nur insofern er Stoff empfängt, handelt und bildet er. Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, hat die kritische Philosophie nicht zu untersuchen; sie giebt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sie begnügt sich, die Kenntnisse festzustellen, auf welche die Möglichkeit der Erfahrung begründet wird.

Die Vernunft lehrt, was ohne alle Bedingungen gilt, und was nothwendig ist. Maßen wir uns nun an, mit unsrer bloßen Vernunft über das äußere Dasein der Dinge etwas ausmachen zu wollen, so treiben wir ein leeres Spiel, und das Resultat wird auf Nichts hin-

auslaufen: denn alles Dasein steht unter Bedingungen, und die Vernunft bestimmt unbedingt.

Das absolute Urtheil des kritischen Idealismus, sagt Jacobi, ist also dieses, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit und das empirische Bewußtsein an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes sei, das erst durch die Wohlthat des Selbstbewußtseins einen objectiven Zusammenhang, Substantialität, Vielheit, und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhalte. Die Dinge an sich und die Empfindungen sind ohne objective Bestimmtheit, und ihre Beziehung zu einander eine formale, ein Causalzusammenhang, so daß ein Ding an sich Object wird, insofern es einige Bestimmtheit vom thätigen Subject erhält; außerdem sind sie etwas völlig Ungleiches; identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. Weil Objectivität überhaupt nur von den Kategorien herkommt, die Natur aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist, so kann man sich dieselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menschliches Selbstbewußtsein mit den Adern der Subjectivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Gestalt steht, welche Adern der transcendentale Idealismus ihm ausleckt, so daß sie zusammensinkt, ein Mittelding zwischen Form und Klumpen, widerwärtig anzusehn. —

So hat sich als Consequenz eines scharfen Denkens herausgestellt, aller Inhalt des Bewußtseins sei nichts Anderes als sein eignes Erzeugniß; das Seiende bleibe dem Gedanken ein unnahbares Jenseits, und der Geist habe es nur mit Erscheinungen zu thun. Dieser skeptischen Tendenz wegen konnte das System, soviel Anhänger es auch fand, auf den positiven Inhalt des Denkens keinen wesentlichen Einfluß gewinnen. Aber es war jetzt das stolze Bewußtsein dieser absoluten Macht des Subjectiven erweckt worden, vor welcher Nichts bestehn konnte, was den Charakter der Äußerlichkeit an sich trug. Du mußt resigniren, das war der Grundgedanke der kritischen Philosophie; aber aus freiem Willen zu resigniren, macht dich den Göttern gleich.

Wenn keines der philosophischen Lehrgebäude deine Forderungen vollkommen befriedigt, so schließen Schiller's philosophische Briefe, dann wird sich die Frage aufdrängen, ob diese Forde-

rungen auch wirklich gerecht waren! — Ein leidiger Troſt! wirſt du ſagen. Reſignation iſt alſo meine ganze Ausſicht nach ſoviel glänzenden Hoffnungen! War es da wohl der Mühe werth, mich zum vollen Gebrauch meiner Vernunft aufzufordern, um ihm gerade da Grenzen zu ſetzen, wo er mir am fruchtbarſten zu werden anfing? Mußte ich einen höhern Genuß nur deswegen kennen lernen, um das Peinliche meiner Beſchränkung doppelt zu fühlen?

Eben dies niederſchlagende Gefühl muß unterdrückt werden, und mit ihm Alles entfernt, was den Menſchen im vollen Genuß ſeines Daſeins hindert. Das Maaß der Größe, wozu er beſtimmt iſt, würde er nie erfüllen, wenn er im Streben nach einem unerreichbaren Ziel ſeine Kräfte verſchwendete.

Dem edlern Menſchen fehlt es weder an Stoff zur Wirkſamkeit, noch an Kräften, um ſelbſt in ſeiner Sphäre Schöpfer zu ſein. Dies iſt der Beruf des Menſchen; hat er ihn einmal erkannt, ſo wird es ihm nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die ſeine Wißbegierde nicht überſchreiten kann.

Die Reſignation des Denkens weiſt alſo auf die Welt der Thätigkeit als ihre Ergänzung. Der nach Realität dürſtende Menſch wirft ſich, da ihm die Erkenntniß deſſen, was allein für ihn Werth haben kann, verſagt iſt, mit aller Energie eines durch die Abſtraction geſtählten Willens auf das Handeln. Die praktiſche Philoſophie wird der Mittelpunkt des kritiſchen Idealismus.

Dieſe Reſignation der Vernunft in Beziehung auf die höchſten Gegenſtände des Denkens widerſtrebt dem Gefühl. Das natürliche Gefühl oder der geſunde Menſchenverſtand — beides kommt ziemlich auf Eins heraus — erhob ſich in Jacobi gegen dieſes Unternehmen der Kritik, die Vernunft zu Verſtande zu bringen.

„Ihr lehrt ausdrücklich, ruft er den kritiſchen Philoſophen zu, Gotteserkenntniß, Moral und Religion ſeien die höchſten Zwecke der Vernunft und des menſchlichen Daſeins. Alles, womit die Philoſophie ſich ſonſt beſchäftige, diene bloß als Mittel, um zu jenen Ideen: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren. Was aber ſagt eure Philoſophie eigentlich dazu?

Sie ſagt, ſie könne unmöglich, ſo gern ſie auch möchte, jene idealen Gegenſtände euch im eigentlichen Verſtande wahr machen, nämlich auf dem theoretiſchen, dem eigentlichen und geraden Wege der Erkenntniß. Denn die Vernunft ſei zum Erkennen nicht eingerichtet, ſondern müſſe, was dieſes angehe, einzig und allein auf den Verſtand verweiſen, der ſeinerſeits auf die Sinnlichkeit, dieſe auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft endlich auf ein unbekanntes Subject und ein unbekanntes Object. Zwar beweiſen ſich nach eurer Lehre beide dadurch, daß ſie ſich einander auf gleiche Weiſe vorausſetzen, aber doch nur ſo, daß keines von beiden ſich rühmen darf, etwas vor dem andern voraus zu haben, und an ſich betrachtet, minder problematiſch zu ſein. Beide verweiſen daher auf ein ihnen gemeinſchaftliches Weſen, welches, obgleich nun doppelt problematiſch, dennoch alle wahre Realität, die Summe des allein wahrhaften Wahren enthalte. Wäre nicht in dieſem die Realität wirklich vorhanden, ſo wäre ſie überall nicht vorhanden: alſo iſt ſie in ihm vorhanden, und zwar ebenſo nothwendig und offenbar, als dem Erkenntnißvermögen ſchlechterdings und in alle Ewigkeit unerreichbar und verborgen.

An der Spitze eures ſich beſcheidenden Erkenntnißvermögens ſteht der Verſtand, das eigentliche Vermögen des Erkennens, weil erſt durch ihn in dem unbeſtimmten Objectiven ſich beſtimmte Objecte hervorthun, und in dem unbeſtimmten Subjectiven ein beſtimmtes Subject. Ob nun gleich dieſer Verſtand die Geſchäftigkeit der Einbildungskraft mit den Bedingungen derſelben vorausſetzt, ſo kann er doch auch betrachtet werden, als wenn die Einbildungskraft ihn vorausſetzte. Man denkt ſich ihn durch den Gedanken eines bloßen Acts des Verbindens und Inſichfaſſens. So betrachtet iſt der Verſtand nicht allein vor der Einbildungskraft, ſondern auch vor ſich ſelbſt und ſeiner Möglichkeit. In dieſer ſeiner Urſprünglichkeit iſt er leer, und weiß, ungeachtet ſeines Selbſtbewußtſeins an ſich, im Grunde Nichts von ſich ſelbſt. Gleichwohl iſt er gerade nur in dieſem Zuſtande recht eigentlich der Verſtand ſelbſt, der Verſtand an ſich.

Erſt in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit wird er ſich gewahr, und erfährt ſich als ein Vermögen und nothwendiges Bedürfniß derſelben.

Da alſo der Verſtand bloß als Ordnung der Sinnlichkeit Bedeutung hat, da er für ſich allein weder beſtehen, noch als ſo be-

stehend gedacht werden kann, so ist es klar, daß er sein Interesse allein im Bestehen des sinnlichen Wesens finden muß.

Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Vernunft, die nichts andres ist, als eine Erweiterung des Verstandes durch die Einbildungskraft.

So entsteht demnach, ohne je zu bestehen, das Individuum unaufhörlich, und sein Bestehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung. Da es aber nur kraft eines solchen Betrugs entstehn kann, so wird es gezwungen, das Bestehen sogar vor dem Entstehen sich einzubilden. So wird die Idee des Unbedingten, des Absoluten hervorgebracht: eine durch und durch leere Vorstellung, aber nichts desto weniger das Princip der Vernunft, die Gebärmutter all ihrer Begriffe. Wir schreiben dieser Erdichtung, weil sie nothwendig ist, subjective Realität zu.

Thun wir dieses, ohne zu wissen, was und in welchem Sinne wir es thun, so gerathen wir in die größte aller Gefahren, in die Gefahr, durch die Vernunft um den Verstand zu kommen. Das Gemüth wird dann eine Wüstenei von lauter Hirngespinnsten. Thun wir es hingegen, wohl wissend, was wir thun, und lassen uns die Vernunft allein des Verstandes wegen gefallen, den sie nur einfassen und ihm eine gewisse Haltung geben soll, so hat es keine Gefahr, daß wir durch ihre Vorstellungen betrogen werden, und ihnen eine objective Wahrheit beimessen, die allein demjenigen zukommt, was sich sinnlich darstellen, in einer möglichen Erfahrung allgemein anschaulich machen läßt. —

Ich frage jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er deutlich eingesehn hat, daß er jene Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sich nur von der Vernunft weiß machen läßt, ob er zu ihnen je ein aufrichtiges Vertrauen würde fassen können! Es ist unmöglich; er ist zu gut unterrichtet von ihrem Herkommen, von ihrem innern Wesen, und kann es nun nicht mehr vergessen.

Da das Absolute zu einem leeren Schein herabgesetzt ist, so folgt daraus unmittelbar, daß es überall nichts wahrhaft Objectives für den Menschen giebt noch geben kann; daß er durch seine Subjectivität von allem Wahren abgeschnitten ist.

Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit dnrch Unendlichkeit bestimmen; ausgehn vom Unbegrenzten und durch dasselbe

zugleich die Grenze entstehn lassen. Der Verstand soll dies Geschäft vornehmen, soll, als productive Einbildungskraft, das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen, und gelangt mit seinem Bemühen nicht an's Ziel, weil er nach seinem Wesen nicht begrenzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit in dieser Philosophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit.

Unter der Voraussetzung, daß sich die Vorstellungen der äußern Sinne auf ein unabhängig von ihnen vorhandenes Etwas beziehn, werden sie Erscheinungen genannt, und alsdann aus dieser Benennung die Nothwendigkeit der Voraussetzung selbst gefolgert, indem es ja offenbar ungereimt sein würde, von Erscheinungen zu reden, ohne anzunehmen, daß Etwas sei, was erscheine. Es soll aber nicht ungereimt sein, von Erscheinungen zu reden, und dabei doch zu behaupten, daß sich in ihnen Nichts von dem hinter ihnen verborgenen Wirklichen offenbare; da auf diese Weise sich in ihnen bloß das eigne, nur solche leere Gespenster erzeugende, seltsam wunderliche Gemüth darstellt. Und in Wahrheit kann auch dieses nicht einmal sich darstellen, da wir unwissend sind, warum wir die reinen Grundgespenster, Raum und Zeit, nothwendig in uns erschaffen müssen. So führt der Weg der Kantischen Lehre nothwendig zu einem Systeme absoluter Subjectivität.

Widerspräche sie dem Naturglauben als durchaus täuschend geradezu in's Angesicht, so bliebe sie wenigstens von dieser Seite von Widersprüchen frei. Sie geht aber unwidersprechlich von dem Naturglauben an eine unabhängig von unsern Vorstellungen vorhandene materielle Welt aus, und vertilgt ihn nur hintennach durch die Lehre von der absoluten Idealität alles Räumlichen und Zeitlichen, dergestalt, daß man, ohne von dem Naturglauben, als einer festen und bleibenden Grundlage, auszugehn, nicht in das System hinein, mit ihm aber darin nicht verharren kann.

Der Kriticismus untergräbt zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik; dann, weil nun Alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität, wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch die Wissenschaft.

Der transcendentale Idealist muß den Muth haben, den reinsten Idealismus zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des

ſpeculativen Egoismus ſich nicht zu fürchten, weil er ſich unmöglich in ſeinem Syſtem behaupten kann, wenn er auch nur dieſen letzten Vorwurf von ſich abtreiben will. Wollte er von der transcendentalen Unwiſſenheit ſich auch nur um ein Haarbreit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, ſo verlöre er nicht allein in demſelben Augenblick alle Geltung, ſondern er müßte auch, was er als ſeinen Hauptvorzug angiebt, nämlich die Vernunft in Ruhe zu ſetzen, ganz und gar fahren laſſen, denn dieſe Anmaßung hat keinen andern Grund als die durchgängige abſolute Unwiſſenheit, dieſe würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung ſich über ſie erheben, und auch nur den kleinſten Vortheil ihr abgewinnen könnte."

Wir kommen nun auf den eigentlichen Mittelpunkt der kritiſchen Philoſophie, die Lehre von der praktiſchen Vernunft.

„So wenig die reine Vernunft in ihrer Geſetzgebung darauf Rückſicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entſcheidung aufnehmen möchte, ebenſowenig richtet ſich die Natur danach, wie ſie es der reinen Vernunft recht mache. In jedem von beiden liegt eine andere Nothwendigkeit, die aber keine ſein würde, wenn es der einen erlaubt würde, willkührliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferſte Geiſt bei allem Widerſtand, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung ſelbſt unterdrücken, er kann ihr bloß den Einfluß auf ſeine Willensbeſtimmung verweigern. Die Sittlichkeit kann ſich nicht anders als durch Widerſtand offenbaren, und, daß der Trieb die Freiheit nicht einſchränke, nur durch Einſchränkung des Triebes verhindern. Beherrſchung der Triebe durch die moraliſche Kraft iſt Geiſtesfreiheit."

Im Praktiſchen dürfen wir an der Freiheit nicht mehr zweifeln, weil wir die unumſtößliche Gewißheit ihres Daſeins unmittelbar in uns ſelber haben, weil wir mit ihr gar nicht über uns ſelber hinauszugehn brauchen. Der Wille erhebt uns über die bloße Natur-Cauſalität.

Indem der Wille, der an ſich abſtracte Einheit ohne Mannigfaltigkeit iſt, wie das Ich überhaupt, durch ſeine Äußerung auf die Sinnlichkeit einwirkt, ſo muß er an ihm ſelbſt eine Seite haben, wonach er ſich auf dieſelbe bezieht. Dies ſind die in ihm ſelbſt vorhandenen, durch die Natur in ihm hervorgebrachten ſinnlichen Beſtim-

mungsgründe, die Triebe und Neigungen, welche, als das Princip des empirischen Willens, im Gegensatz zum freien Willen, den Charakter der Unfreiheit an sich tragen.

Die praktische Vernunft entwirft, unabhängig von aller Sinnlichkeit, ein moralisches Gesetz, und die Freiheit besteht in der Unabhängigkeit von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern außer dem moralischen Gesetz, welches sich schlechthin als die höchste Triebfeder verkündigt, sie kann durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden, als nur sofern sie der Mensch in seine Maximen aufgenommen hat. Es muß aber dennoch eine ihm entgegengesetzte Triebfeder vorhanden sein, wenn das Sittengesetz nicht mechanisch, mit absoluter Nothwendigkeit wirken soll. Der Despotismus des moralischen Gebots kann nur durch die Empörung andrer widerstrebender Neigungen eingeschränkt werden, der Mensch wäre sein Sklav, wenn sich seine Willkühr nicht vermittelst der Gegenpartei zuweilen loskaufte. Sie thut es leider oft genug, und legt durch eine für den Gebrauch ihrer Freiheit selbst gemachte Regel, den Grund zum Bösen. Sie verfährt dabei so eigenmächtig, daß man im Menschen gar nicht nach dem subjectiven Grund dieser Annahme fragen kann, weil alsdann der Gebrauch der Freiheit gänzlich auf Bestimmung durch Naturgesetze würde zurückgeführt werden.

Der Wille ist der Charakter des Menschen. Aber dieses höchste Recht des Menschen ist auch sein immanenter Widerspruch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur darauf Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Zwar steigert er künstlicher Weise seine natürlichen Kräfte, und bis auf einen gewissen Punkt gelingt es ihm wirklich, physisch über alles Physische Herr zu werden. Gegen Alles, sagt das Sprichwort, giebt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber diese einzige Ausnahme würde den Begriff des ganzen Menschen aufheben, seine gerühmte Freiheit ist absolut Nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist.

Kann er also den physischen Kräften keine verhältnißmäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, Nichts übrig, als eine Gewalt, die er der That nach erleiden muß, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts Anderes, als sich derselben freiwillig unterwerfen.

Nur der moralische Mensch ist frei. Nichts was die Natur an ihm ausübt, ist Gewalt, denn ehe es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigne Handlung geworden. Durch Resignation in die Nothwendigkeit wird der Mensch frei.

Das Gesetz des Willens, d. h. seine ideelle Natur, ist der kategorische Imperativ, daß er sich unabhängig von jeder äußern Autorität rein aus sich selbst nach der sittlichen Nothwendigkeit bestimmen soll. Die praktische Freiheit legt ihm ein absolutes Soll auf. Aber erst der empirische Wille bringt eine bestimmte Handlung hervor, indem er jener Form der Freiheit einen Inhalt giebt. Dieser ist aus der Sinnlichkeit geschöpft, indem der Mensch im Gefühl eines Mangels es sich zum Zweck macht, durch Befriedigung dieses Bedürfnisses die Unlust zu fliehn. So wird der Wille nicht durch sich selbst, sondern durch ein ihm Fremdes bestimmt. Die Zwecke des empirischen Willens, die sich dem kategorischen Imperativ widersetzen, wollen sich zum alleinigen Bestimmungsgrund des Handelns, zum Gesetz erheben. Da sie aber veränderlicher Natur sind, so können sie nicht für jedes vernünftige Wesen als verbindend gelten. Nur diejenigen Maximen dürfen zum Bestimmungsgrunde des Handelns gemacht werden, welche sich auf die Idee des Menschen beziehn, und deshalb fähig sind, allgemeine Vernunftgesetze zu werden. Das Grundprincip der praktischen Vernunft ist also dieses: Handle so, daß die Maxime deines Handelns zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

— Dieses Gesetz ist ein rein formelles, und giebt keinen Inhalt. Die Naturtriebe, die endlichen Zwecke u. s. w. sind der Autonomie des Willens nothwendig, weil sie derselben allein einen Inhalt verschaffen. Die Freiheit bringt es nur zum Sollen, da sie nicht das einzige Princip des Willens ist, und es liegt darin theils die Unseligkeit, sich mit sich selbst in absolutem Widerspruch zu finden, theils die Ohnmacht, daß Etwas anerkannt wird als absolutes Recht, was sich als solches doch nicht geltend zu machen vermag. —

Die Form des Vernunftgesetzes muß sich zwar mit der Materie der Triebe u. s. w. erfüllen, diese darf aber nie ein Bestimmungsgrund des moralischen Handelns werden. Die einzige Pflicht ist, in allen Handlungen sich nur durch das Bewußtsein des Gesetzes, nie durch eine Regel der Glückseligkeit bestimmen zu lassen. Die Pflicht ist der ein-

zige Zweck und Inhalt des moraliſchen Handelns. Die Pflicht muß um der Pflicht willen gethan, und alle Neigungen, Wünſche, Zwecke u. ſ. w. abgeworfen werden. Da alle Neigungen auf die Selbſtliebe zurückgeführt werden können, die Vernunft aber, als die Macht des Allgemeinen, das Beſondere gänzlich niederſchlägt, ſo iſt das moraliſche Gefühl eigentlich eine Demüthigung, zugleich aber die höchſte Achtung des Willens vor ſeinem Weſen. Die vollendete Heiligkeit iſt dem Menſchen nicht möglich, weil Tugend und Glückſeligkeit in fortwährendem Kampfe bleiben. — Es wird alſo mit dem Aufheben der Triebe nie Ernſt, denn nur in ihnen hat der Wille ſeine Wirklichkeit, und die Pflicht, oder die reine Identität des Willens mit ſich ſelbſt, bleibt ein Jenſeits für das Bewußtſein, ſie läßt ſich nicht denken und nicht erfüllen. Die reine Pflicht iſt gleichgültig gegen den Inhalt und verträgt ſich mit jedem. — „Kants praktiſche Vernunft oder der leere Begriff in ſeiner unverrückten Entgegenſetzung gegen die Natur kann nichts anders als ein Syſtem der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit hervorbringen, oder ſie wird ſich an Nichts beſtimmende, formelle ſogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung in wiſſenſchaftlicher Inconſequenz der Conſequenz der Natur nachgiebt, und dieſe Seite allein, indem ſie in der Möglichkeit einer Caſuiſtik die wiſſenſchaftliche Möglichkeit zugleich geſteht, macht das Beſtreben ſittlicher Ideen ſichtbar.“

Aus der abſtracten Verſtandesbeſtimmung der Pflicht läßt ſich keine Pflichtenlehre entwickeln. Zum beſtimmten Handeln gehört immer ein Beſonderes, und eben dieſes widerſpricht der formellen Identität. So iſt *an ſich* alles Handeln überhaupt und unbedingt unſittlich, wie im ſtrengern Chriſtenthum. Die Idee der Pflicht iſt die Verwerfung aller beſondern Intereſſen, allein dieſes illuſoriſche Opfer ſchlägt in das Gegentheil um, indem es in die reine Subjectivität fällt, nur in dem *Wiſſen* der Pflicht liegt das pflichtmäßige Handeln, nur die ſubjective Übereinſtimmung der Überzeugung und des Thuns iſt Pflicht. So rettet ſich durch eine neue Abſtraction das Gemüth von dem Druck jener erſten.

So lange in der Pflicht das Beſondere nicht zugleich ſich mit befriedigt und realiſirt, bleibt ſie ohnmächtig. Der doppelte Urſprung des Willens aus Trieb und Pflicht bringt ein Gewebe von Anforderungen und Maximen hervor, durch welches das Bewußtſein verwirrt wird, ohne irgend einen feſten Standpunkt zu gewinnen, die

Reflexion findet an der That unzählige Gesichtspunkte: in sich selbst unsicher, weiß sie nie, welchen sie wählen soll, und wird daher nie fertig. Die Pflicht an und für sich ist die Form des Handelns ohne allen Inhalt, als die Abstraction des an und für sich Guten: diese verschmäht alle besondern Zwecke, und hat daher im Reich der Wirklichkeit keine Stelle, das Gute ist nur im Glauben, ich fühle, daß es ist, ich weiß aber nicht, worin es besteht, ich weiß nur, sein Tag muß einmal kommen.

Ich glaube an den heiligen Geist. Die Unseligkeit entsprang daraus, daß von den beiden Momenten des Willens, dem natürlichen und dem sittlichen, das eine aus dem andern nicht entwickelt werden konnte. Die Natur widerspricht dem Geist, unbedingt und ewig, das Glück der Tugend. Dieser Widerspruch kann nur in der Erscheinung liegen, zwar giebt es für mich nur Erscheinungen, aber mein Geist berechtigt mich, in einer übersinnlichen Welt den Frieden zu suchen, der das Reich des Scheines flieht. Dort muß die Heiligkeit auch Seligkeit sein. Um überhaupt handeln zu wollen, muß ich an das Gute glauben, um mich in den Widersprüchen dieses Begriffs nicht zu verlieren, an eine übersinnliche Welt. So werden die Ideen der Vernunft — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit —, die sich theoretisch nicht begründen ließen, durch das praktische Bedürfniß hervorgebracht und gerechtfertigt, sie gehören dem Menschen an, und kommen nicht äußerlich zu ihm. Nicht die Natur, nicht die theoretische Auffassung des Universums führt ihn zu Gott, sondern das Herz, der unendliche Wille, glücklich und heilig zugleich zu sein, und die Verzweiflung, es auf natürliche Weise zu werden. Dieser Glaube des Herzens enthält in sich eine höhere Wahrheit, als alle Reflexionen des Verstandes.

Steure muthiger Segler! es muß die Küste sich zeigen!
Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluthen empor.
Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde,
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß.

Der Glaube ist die innere Wahrheit und die Macht des Geistes, er thut Wunder, und zwar die größten, die der Mensch, dem eignen Denkgesetz zum Trotz, vollführen kann: er bringt eine Geisterwelt hervor, die dem Verstande widerspricht.

Die Ideen sind nothwendige Voraussetzungen der praktischen

Vernunft, weil nur in einer übersinnlichen Welt die Glückseligkeit als die unbedingte Folge der Tugend begriffen werden kann, weil sie von dem Sittengesetz, das als wesentliches Eigenthum des Geistes empfunden wird, unzertrennlich ist. Also: weil die Folge dieses geistigen Gesetzes der Natur widerspricht, so muß eine zweite Natur angenommen werden, deren Wesen darin liegt, als rein geistiges und ideelles Gesetz den Gesetzen der Wirklichkeit unbedingt und in allen Punkten zu widersprechen. Da die Heiligkeit als unbedingtes Gebot in das Innerste der Seele eingeschrieben ist, in der Sinnenwelt aber kein vernünftiges Wesen ihrer fähig ist, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Prozeß zu jener völligen Angemessenheit geführt werden. Dieser unendliche Prozeß — der also doch niemals sein Ziel erreicht — ist nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, also der Unsterblichkeit der Seele möglich. Das Gesetz dieser Geisterwelt widerspricht der Natur, dennoch findet es sich nur in der Natur. Die Pflicht der Tugend lebt in unserm Herzen, also eben in der Natur, der sie absolut und unbedingt widerspricht. Dieser Gegensatz kann also nur in den Erscheinungen liegen, und selbst nur ein Schein sein, im Wesen muß er sich aufheben. Dieses Wesen, der Grund der Natur, muß also ebenso die Quelle des Guten und Sittlichen, es muß intelligenter, vernünftiger Wille sein. Dieses Wesen ist der Geist, welcher heilig und allmächtig ist.

So ist die reine Vernunft in praktischer Hinsicht mit den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bereichert, ohne speculativ erweitert zu sein.

Der Geist und sein Gesetz soll herrschen, das sagt uns unmittelbar das gläubige Gefühl. Im Zusammenhang der Welt herrscht er nicht. Folglich ist dieser Zusammenhang ein trügerischer Schein, und es giebt eine Geisterwelt, wo nur der Geist ist, und durch die Natur nicht weiter gestört wird. Diese Theorie ist die höchste Consequenz des christlichen Dualismus, in welchem der Geist, wenn auch mit Zorn und scheinbarer Verachtung, neben und außer sich ein Anderes anerkennt, aus dessen Überwindung erst das wahre Sein, die Identität hervorgeht. Der Idealismus ist der reine Geist in seinem Widerspruch gegen die Welt.

Aber er ist in sich selbst der höchste Widerspruch. Er kann sich nicht denken, ohne an das höchste Gut zu glauben, die transcendente

Übereinſtimmung des Naturgeſetzes mit den Geboten des Geiſtes. Sobald dieſes höchſte Gut Realität iſt, hört alle Thätigkeit auf, denn dieſe kann ſich nur auf eine Veränderung des Wirklichen beziehn. Wäre die Wirklichkeit unbedingt gut, ſo wäre das Handeln böſe. Der Endzweck der Vernunft enthält alſo beides, die Handlung und daß nicht gehandelt werde. Selbſt wenn wir das vollendete Reich Gottes an das Ende der Welt ſtellen, dem wir uns nur annähern, ſo iſt der Widerſpruch doch nicht gehoben, denn mit der allmälig ſich erfüllenden Identität muß die Energie des ſittlichen Thuns, alſo das wirkliche Gute ſich abſchwächen. Die Ideen der Vernunft können den Menſchen nicht heiligen, weil ſie von ihm ſelbſt als transcendent, d. h. als illuſoriſch, gefaßt werden müſſen.

Wie von einem ſolchen Standpunkt aus jeder Verſuch, aus der Natur, dieſem abſoluten Jenſeits des Geiſtes, etwas zu machen, nothwendig ſcheitert, ſo verräth auch die Entwickelung des wirklichen, d. h. geſchichtlichen Geiſtes durch den ſchroffen Gegenſatz bloßer Poſtulate gegen das wirkliche Recht und durch das Außereinander der verſchiedenen Beſtimmungen die Inhaltloſigkeit in dem Princip des Willens.

Der Begriff des Rechts betrifft die äußern und zwar praktiſchen Verhältniſſe der einen Perſon gegen die andere, ſofern ihr Handeln auf einander Einfluß haben kann. Eine jede Handlung iſt recht, deren Maxime mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehn kann.

Dieſes Grundprincip des Rechts beſchränkt ſich auf eine äußerliche Ordnung, und ſo ſind auch die einzelnen Beſtimmungen durchaus äußerlich. Das Erbrecht wird daraus hergeleitet, daß die Perſon als ſolche auf die Totalität der herrenloſen Sachen einen abſoluten Anſpruch machen kann, und daß bei dem Tode eines Menſchen die Verwandten ſchon local die Nächſten ſind, daß dieſes factiſche Verhältniß ſodann durch das Geſetz, der Ordnung wegen, als ein allgemeines ſanctionirt worden ſei. Die Ehe wird ein Vertrag der Perſonen genannt, ſich nach ihrer Geſchlechtseigenthümlichkeit als bloße Sachen zu verdingen. Daß durch eine ſchützende Gerechtigkeit das Eigenthum erhalten werde, ſoll den Übergang vom Naturzuſtande zu einem rechtlichen Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft ausmachen: welche Zuſtände als abſolut entgegengeſetzt von einander fern gehalten

werden. Den Übergang bildet der Vertrag, die Chimäre eines aus der Summe der Einzelnen hervorgegangenen allgemeinen Bewußtseins. Der Staat ist also ein künstliches Institut. Das Volk gehorcht in den im ursprünglichen Vertrag (der nicht, wie bei Rousseau, fortwährend zu erneuern ist) eingesetzten Gewalten nur seinem eignen ideellen Willen. Die Form der Verfassung wird, ohne auf die qualitative Verschiedenheit der Völker zu rücksichtigen, als quantitativ verschieden einem allgemein gültigen Ideal gegenübergestellt und angenähert. Obgleich die Vollendung, heißt es, nie zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche ein Maximum zum Urbild aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der größtmöglichen Vollkommenheit näher zu bringen. Die Verfassung ist etwas äußeres, welches mechanisch an den Inhalt des Volks herangebracht wird. Das Strafrecht wird aus der Wiedervergeltung für die Verletzung der Gesetze hergeleitet, und soll die Freiheit des Einzelnen nicht aufheben, da dieser als ideelles Bewußtsein die Strafe dictirt, die das wirkliche Bewußtsein erleidet. Dabei ist übrigens die Bestimmung des Verbrechens selbst so wenig aus jenem phantastischen Vertrage hergeleitet, vielmehr so transcendent, daß eine Gesellschaft, die etwa auf einer Insel als Staat gelebt hat, und nun auseinandergeht, vor ihrer Auflösung noch den Mörder hinrichten soll, damit nicht der Fluch des Blutes an ihr klebe. Der Verbrecher ist ein Sühnopfer des beleidigten transcendenten Gesetzes.

Dieses allgemeine Recht wird vermittelt durch die Sittlichkeit der Einzelnen. Es wird die Frage gestellt: Welche Maximen der Willkühr sind als Zwecke fähig, den formellen Pflichtbegriff mit Inhalt zu erfüllen? Bleiben wir bei der allgemeinen Pflicht stehn, daß Alles nur aus der Gesinnung der Pflicht hervorgehn soll, so haben wir damit noch keinen bestimmten Zweck. Dadurch daß dieser zur Pflicht hinzukommt, wird sie erst Tugendpflicht. Es giebt daher mehre Tugendpflichten, aber nur Eine für alle Handlungen verbindliche Pflicht, die tugendhafte Gesinnung. — Gerade so ist auch im Lutherischen Katechismus ein jedes Gebot, z. B. die Ehrfurcht vor den Eltern, auf das allgemeine Princip der Furcht Gottes gegründet. — Da die Pflicht in der Aufopferung der Meinungen besteht, so dürfen nur solche Zwecke zugelassen werden, zu welchen der Mensch ungern sich bequemt, das sind diejenigen, welche der Selbstsucht, als der Quelle aller bösen Begierden, zuwider sind, z. B. die eigne Cultur und die

fremde Glückſeligkeit. — Pflicht iſt alſo auch in dieſer chriſtlichen Philoſophie, wie in dem Idealismus des Herzens, *was dem Herzen widerſpricht*. Die Unterdrückung des Particulären iſt die erſte und einzige That der Sittlichkeit. Die ſittliche Natur enthält vorzugsweiſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das ſinnliche Vermögen kann durch Urſachen anders beſtimmt werden, ſelbſt unſre Erkenntniſſe ſind von veränderlichen Bedingungen abhängig, unſre Sittlichkeit allein ruht auf ſich ſelbſt. — Daher der hohe Werth einer Philoſophie, welche durch ſtete Hinweiſung auf allgemeine und geiſtige Geſetze das Gefühl für unſere Individualität entkräftet, im Zuſammenhang des großen Ganzen unſer kleines Selbſt uns vergeſſen lehrt, und uns dadurch in den Stand ſetzt, mit uns ſelbſt wie mit Fremdlingen umzugehn. *Das Höchſte der Tugend iſt die Apathie, die Kraft des mit ſich ſelbſt einigen Willens, ſeinen Affecten keinen Einfluß auf die That einzuräumen.*

Wenn auch die Vollendung dieſer Einheit des Menſchen mit ſich ſelbſt in das Jenſeits hinaus verlegt iſt, ſo muß doch ſchon auf Erden ein Zuſtand wenigſtens als Ideal vorgeſtellt werden, dem die Menſchheit ſich annähern ſoll: ein Bild *des ewigen Friedens*. Auch das Gebiet der Geſchichte ſoll der Schauplatz des ewigen Geiſtes werden. Die Natur garantirt den ewigen Frieden durch den Mechanismus in den menſchlichen Neigungen ſelbſt, dem zufolge ſie das Problem löſt, die Selbſtſucht dabei zu intereſſiren, daß die allgemeine Ordnung der Vernunft erhalten werde. Wie weit man auch die Freiheit der Einzelnen in der Geſchichte ausdehne, ſo läßt ſich doch *hoffen*, daß man in dieſem Spiel der Freiheit bei der Betrachtung im Großen einen regelmäßigen Gang der Geſchichte werde entdecken können. Die Einzelnen ſelbſt, indem ſie ihre eignen Abſichten verfolgen, arbeiten unvermerkt an der Abſicht der Natur, die ihnen ſelber unbekannt iſt. Der höchſte Zweck der Geſchichte iſt die vollſtändige Entwickelung aller Anlagen des Menſchen, damit er frei durch ſeine Vernunft ſich Glückſeligkeit verſchaffe. Aber auch hier iſt die vollkommene Löſung der Aufgabe unmöglich, nur die Annäherung hat uns die Natur verſtattet.

Die Verzweiflung am Erkennen iſt es alſo, was den Menſchen zum reſignirten Handeln treibt, das Handeln verlangt wieder ein

Ziel, und ſetzt dieſes in eine überirdiſche Geiſterwelt der Phantaſie, da ſich der Verſtand in ſeiner eignen Welt nicht hat zu Hauſe finden können. Die Lehre vom praktiſchen Geiſt wird alſo geſchloſſen durch die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die gemüthlich phantaſtiſchen Vorſtellungen des Chriſtenthums kryſtalliſiren ſich zu einer Ideenwelt, die in ſich abgeſchloſſen, und in der That eine Conſequenz der abſoluten Religion iſt, von ihrer hiſtoriſchen Erſcheinung aber keine Spur läßt.

Das Chriſtenthum iſt die ideale Religion, die auf die Natur des Geiſtes gegründet ſein muß. Darum ſind nur ſolche Auslegungen deſſelben authentiſch, welche von der Vernunft gegeben werden, indem alsdann der Geiſt in uns ſelber der Ausleger iſt.

Das Ideal der reinen Vernunft muß, weil es eben nur Ideal iſt, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo erforſcht werden können, denn eben darin beſteht die Vernunft, daß wir von all unſern Begriffen, es ſei aus objectiven, oder, wenn ſie ein bloßer Schein ſind, aus ſubjectiven Gründen Rechenſchaft geben können.

Bei dem Satze, daß alle Realität entweder in dem höchſten Weſen als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe als ein Grund müſſe gegeben ſein, bleibt es noch unentſchieden, ob die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens in ihm als immanent, oder bloß durch daſſelbe an andern Dingen als Folgen anzuſehn ſind. Wäre das letztere, ſo würde unerachtet aller Vorzüge, die von dieſem Urweſen einleuchten, doch ſeine Natur derjenigen weit nachſtehn, die man ſich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigne Erkenntniß würde dieſes Urweſen ein blindlings nothwendiger Grund andrer Dinge, und ſogar andrer Geiſter ſein, und ſich von dem ewigen Schickſal der Alten in Nichts unterſcheiden. Unter Gott iſt man gewöhnt, nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel aller Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freiheit der Urheber aller Dinge iſt, zu verſtehen, und dieſer Begriff allein kann uns intereſſiren.

Es iſt im Intereſſe der Vernunft, daß Gott ein geiſtiges, alſo fühlendes, denkendes, wollendes Weſen ſei, er muß alſo im Bilde des menſchlichen Geiſtes gedacht werden.

Es iſt im Intereſſe der Vernunft, daß er ſich nothwendig und weſentlich auf die Subſtantialität der geiſtigen Natur des Menſchen,

die Sittlichkeit beziehn, daß ſeine Gebote Ausſprüche der Gerechtigkeit ſeien, und daß ſeine höchſte Offenbarung in der Form eines ſittlich handelnden und leidenden Weſens geſchehe.

Es iſt endlich im Intereſſe der Vernunft, daß Gott ſich gleichſam in der Geſchichte nicht abſchließe, ſondern in ſeinem eignen Weſen auf eine ideale Zukunft verweiſe, in der ſich, in den tiefen Abgründen der Unendlichkeit, erfüllen und vollenden ſoll, was hienieden nur Streben und Erſcheinung iſt.

Alle dieſe Anforderungen der Vernunft werden in der Religion des reinen Geiſtes befriedigt.

Ein radicales Böſe wohnt in der menſchlichen Natur. Die Losreißung vom Inſtinct, der weiſſagenden Stimme Gottes, die erſte Regung der Vernunft durch die Wahl eines Genuſſes auch gegen den Antrieb der Natur iſt ihr Sündenfall. Die Freiheit, die auf dieſem Wege gewonnen wird, hebt vom Böſen an. Daneben iſt aber auch eine urſprüngliche Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur vorhanden, dieſe in ihrer Kraft wiederherzuſtellen, iſt die Beſtimmung des Menſchen. — In dir ein edler Sklave iſt, ſagt Göthe, dem du die Freiheit ſchuldig biſt. — Indem das abſolute Weſen die Unendlichkeit des allmäligen Fortſchreitens als Einheit anſchaut, erſcheint dieſe Umwandlung als eine Art von Wiedergeburt, eine zweite Schöpfung. Sie wird hergeleitet von der Gnade Gottes, welche aber nichts Anderes iſt, als die Summe der in uns liegenden unbegriffnen Anlagen, das überſinnliche Princip der reinen Sittlichkeit, welches, weil wir es erklären wollen, ohne einen Grund zu finden, als ein von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten vorgeſtellt wird.

Nur die Menſchheit in ihrer ſittlichen Vollkommenheit kann Gottes Zweck ſein. Dieſe Idee der Menſchheit iſt in Gott von Ewigkeit her, ſie geht von ſeinem Weſen aus, und iſt inſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern das Wort, durch welches, d. h. um deſſentwillen Alles gemacht iſt, in welchem Gott die Welt geliebt. Sofern von dieſer Vollkommenheit der Menſch nicht ſelbſt der Urheber iſt, ſondern ſie in ihm Platz gewonnen hat, ohne daß man begreife, wie ſeine Natur für ſie habe empfänglich werden können, ſo läßt ſich ſagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei. Dieſes Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, wie ſie in einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen

möglich iſt, können wir uns nicht anders vorſtellen, als in Form eines Menſchen. Es hat ſeine Realität in praktiſcher Beziehung vollſtändig in ſich ſelbſt, und es bedarf keines Beiſpiels in der Erfahrung, um daſſelbe zum verbindenden Vorbild für uns zu machen, da es als ſolches ſchon in unſrer Vernunft liegt, auch bleibt dies Vorbild weſentlich nur in der Vernunft, weil ihm kein äußeres Beiſpiel in der Erfahrung adäquat ſein kann, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt. Da jedoch dieſem Urbild alle Menſchen gemäß ſein ſollen, und folglich es auch können müſſen, ſo bleibt es immer möglich, daß ein ſolches Beiſpiel in der Erfahrung vorgekommen ſei.

Indeß darf der Glaube an ein ſolches Beiſpiel aus der Erfahrung nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, denn davon ſagt uns die Vernunft nichts, wohl aber iſt es allgemeine Menſchenpflicht, ſich zu dem Ideal moraliſcher Vollkommenheit zu erheben, welches in der Vernunft liegt. Um zu ſolcher Geſinnung ſich aufzuſchwingen, muß der Menſch die alte Natur abwerfen, eine Umänderung, welche weſentlich mit einer Reihe von Schmerzen und Leiden verbunden iſt. Für Alle, die praktiſch an den Sohn Gottes glauben, trägt er alſo die Sündenſchuld. Der vom Repräſentanten der Menſchheit ein für alle Mal erlittene Tod iſt die Rechtfertigung der ſündigen Menſchen. Doch iſt dieſer moraliſche Ausgang des Kampfes noch nicht die Beſiegung des alten Princips, ſondern nur das Brechen ſeiner Gewalt, wodurch dem Menſchen die Freiheit gegeben iſt, ſich der Herrſchaft des Fürſten dieſer Welt zu entziehn. Das Evangelium zeigt uns an dem Leben eines Einzelnen, was der Menſch ſein ſoll und, durch dieſes Beiſpiel, ſein kann. (Alſo Chriſtus konnte es nicht ſein, denn er hatte kein Beiſpiel vor ſich.) An dieſen Geſchichten iſt ſo lange gedeutet worden, bis ihr weſentlicher Inhalt mit dem allgemeinen Glauben in Übereinſtimmung gebracht war. Die mannigfachen Leiden, welche mit der Umwandlung der böſen Maximen in gute verbunden ſind, und welche, während ſie dem alten, ungebeſſerten Menſchen gebühreten, nun der neue, gebeſſerte, mithin moraliſch ein Anderer, obgleich phyſiſch derſelbe, auf ſich zu nehmen hat, werden als ein von dem perſonificirten guten Princip zur Sühnung des Böſen erlittener Tod dargeſtellt. Nehmen wir von allem dieſem die myſtiſche Hülle, ſo bleibt als Weſen die innigſte Aufnahme ſittlicher Grundſätze in die Geſinnung. Objectiv kann ſie noch das ge-

offenbarte Moment einer übermenschlichen, bloß theoretischen Erkenntniß enthalten, diese berührt aber nicht das praktische Verhalten, und gehört nicht zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das ethische Gemeinwesen, das auf Erden zum beständigen Kampf gegen das Böse bestimmt ist, ist die Kirche. Allein auf den reinen Glauben der Vernunft — das ist die Schwäche der menschlichen Natur — kann eine Kirche nicht gegründet werden, es gehört dazu noch ein auf ein Factum gestützter historischer Glaube. Allein wenn es auf diese Weise auch mehre Kirchen giebt, so kann doch nur Eine Religion existiren. Der allmälige Übergang des Kirchenglaubens zum Vernunftglauben ist die Annäherung des Reichs Gottes, weil nun vermittelst des Vernunftglaubens der Triumph einer allgemeinen Kirche möglich wird. Diese Annäherung geschieht so, daß man von den Dogmen ohne bestimmte moralische, gegenwärtige Beziehung eins nach dem andern fallen läßt. So ist die Aufklärung der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Die Realität des Reichs Gottes ist dann das Ende der Welt, das Aufhören der Geschichte. Die Unmittelbarkeit der Welt ist ein Schein, der im Reiche Gottes in seiner Nichtigkeit erkannt wird. Dieses Reich ist gegenwärtig in uns, aber es hat nur eine ideale Existenz, wir sind in steter, aber unendlicher Annäherung zu diesem Ziel begriffen. Die Lehre vom subjectiven Ende aller Dinge ist praktisch nothwendig, indem die zum höchsten Gut gehörende moralische Zufriedenheit nur aus der Hoffnung (Illusion) hervorgehn kann, daß der Endzweck einmal erreicht werde.

Das Wesentliche der Religion ist also der praktische Einfluß. Sie unterscheidet sich von der Moral dem Inhalt nach in keinem Stücke, sondern nur formell. Sie ist eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus ihr selbst erzeugte Idee von Gott, auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller Pflichten Einfluß zu geben.

— Wenn das Denken soweit gekommen war, zu Gunsten der Praxis auf den eigentlichen Sinn zu verzichten, so mußte es damit endigen, bloß erbaulich zu werden, und auf jesuitische Weise für den guten Zweck der Besserung der Menschen mit der Zunge zu verkündigen, was das Herz nicht glaubte.

Das wesentliche Moment der Religion des Geistes ist die Offen-

barung: eine durch übernatürliche Causalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachte Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Es ist klar, daß dieser Begriff falsch und erschlichen ist, wenn er sich auf nichts weiter, als auf Erfahrung beruft, indem er uns eine Aussicht in das Bild des Übernatürlichen verspricht, welche durch keine Erfahrung, und von keiner Erfahrung aus, möglich ist. Hätte der Mensch, dem eine Offenbarung zu Theil wird, noch schlechterdings keinen Begriff von Gott und von Pflicht, d. h. keine praktische Vernunft, so würde er von jenen Begriffen einer andern Welt schlechterdings nicht verstehn.

Die Kritik hat nur zu untersuchen, inwiefern eine Offenbarung physisch und moralisch möglich, und wie dieselbe zu erkennen sei. Mit der Untersuchung des speciellen Falles hat sie sich nicht zu beschäftigen.

Es ist uns durch die Gesetzgebung der Vernunft schlechthin ein Endzweck gegeben, das höchste Gut. Wir sind nothwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen, aber wir können nach theoretischen Gesetzen, unter denen all unsre Erkenntniß steht, weder seine Möglichkeit, noch seine Unmöglichkeit erkennen. Wollen wir uns also nicht mit uns selbst in Widerspruch setzen, so bleibt uns nichts übrig, als an seine Möglichkeit zu glauben, d. h., dieselbe anzunehmen, nicht durch objective Gründe gezwungen, sondern durch die nothwendige Bestimmung unsrer Seele, seine Wirklichkeit zu wollen. Die Möglichkeit dieses Endzwecks bedingt die Existenz eines höchsten Wesens, das gänzlich und allein durch das Moralgesetz bestimmt sei. Dieses Gesetz kann nie aufhören, gültig zu sein, da es nie erreicht sein wird, seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt sein wird. Es muß also ein ewiger Gott sein, und jedes moralische Wesen muß ewig fortdauern. Diese Bestimmung unsers moralischen Wesens ist nicht ein frommer Wunsch, sondern eine absolute Forderung. Ein praktisches Gebot, das sich auf keine theoretischen Sätze gründet, giebt der theoretischen Vernunft Inhalt und Bestimmung.

Der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsre Vernunft gegeben, und bloß durch sie realisirt, und es ist schlechterdings keine andere Art denkbar, auf welche wir zu diesem Begriff kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft, ihrem Gesetz zu gehorchen, ohne Rückweisung auf einen Gesetzgeber über ihr, so daß sie selbst verwirrt und vernichtet wird, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie aus den Willen Gottes als

gleichlautend mit ihrem Gesetz dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts Anderes, als auf die Übereinstimmung desselben mit ihrem eignen Gesetz, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Zur Religion also, d. h. zur Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt, um so weniger, da wir nicht einmal sagen können, wir seien verbunden, die theoretische Nothwendigkeit der Existenz Gottes anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Praktischen gilt. Es wäre ein Mangel an Achtung für die Vernunft, wenn wir ihr Gesetz, um es anzuerkennen, erst von Gott herleiten müßten; allein diese Beziehung erhöht die Heiligkeit des Gesetzes im Einzelnen. Erscheint uns das Gesetz der Vernunft als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir sind nun bei jeder einzelnen Übertretung des Gesetzes einem Wesen, dessen bloßer Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht abnöthigen muß, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich. Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung unseres eigenen Wesens an ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Princip der Religion. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinn unsre Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung vor Gott sich bloß auf seine anerkannte Übereinstimmung mit diesem Gesetz, und folglich auf Achtung vor dem Gesetze selbst gründet, aber sie kann unsre Achtung vor den Entscheidungen desselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren. Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns anzunehmen, kann sich nur auf die Existenz desselben in uns beziehn, nicht auf seinen Inhalt; denn durch das letztere würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willkühr unterworfen, d. h. es gäbe gar kein Recht.

So wohlthätig auch jene Beziehung des Sittengesetzes auf die Ehrfurcht vor dem höchsten Wesen auf die Legalität unsrer Handlungen einwirken mag, so würde man doch nicht wohlthun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen hinzuarbeiten, weil der eigentlichen Moralität, das was recht ist, schlechthin darum zu

wollen, weil es recht iſt, dadurch leicht Abbruch geſchehen könnte. Die reine Religion erwartet nicht vom Gedanken des Schöpfers ein Moment zur Erleichterung der Willensbeſtimmung, ſondern nur Befriedigung ihres Bedürfniſſes, ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, ſondern nur die Erlaubniß, bei ihrem willigen Gehorſam auf ihn zu ſehen. Der zweite Grad der moraliſchen Güte ſetzt eben dieſen ernſten Willen, im Ganzen dem Moralgeſetz zu gehorchen, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen voraus; die ſinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl. Die Urſachen dieſer moraliſchen Schwäche liegen nicht im Weſentlichen der menſchlichen Natur, vorzüglich die gegenwärtige Lage der Menſchheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moraliſchen Gründen. Der tiefſte Verfall vernünftiger Weſen iſt es, wenn nicht einmal der Wille da iſt, ein Moralgeſetz anzuerkennen, wenn entweder grob ſinnliche Triebe die einzigen Beſtimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens ſind, oder wenn man ſich Alles wenigſtens unter den empiriſchen Bedeutungen des innern Seins alles modificirbar denkt, und ſich durch nichts Höheres beſtimmen läßt, als durch die Luſt des innern Seins. Dahin gehört die Luſt am Spiel, am Dichten, am Schönen, ſelbſt am Nachdenken, am Gefühl der Kraft, und ſogar das Mitgefühl, wenn es gleich der edelſte aller ſinnlichen Triebe iſt. Wenn dieſe Sinnlichkeit herrſchend iſt, ſo iſt alle Moralität ausgeſchloſſen. Zwar zeigen auch dieſe Menſchen in der Beurtheilung der Handlungen Anderer aus oft richtigen moraliſchen Gründen, daß ſie des moraliſchen Sinnes nicht gänzlich unfähig ſind, aber dieſer wird nie der Beſtimmungsgrund ihrer eignen Handlungen. Da der Wille, moraliſch gut zu ſein, unumgänglich nöthig iſt, um eine Religion als Mittel einer ſtärkern Beſtimmung durch's Moralgeſetz zu ſuchen, ſo kann die Menſchheit in dieſem Zuſtande nie von ſelbſt eine Religion finden, denn ſie kann ſie nicht einmal ſuchen. Offenbar muß das Gegengewicht der Leidenſchaft durch eine Kraft des Gemüths an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite ſinnlich, und alſo fähig iſt, einer Beſtimmung der ſinnlichen Natur des Menſchen entgegenzuwirken, von der andern durch Freiheit beſtimmbar iſt: die Phantaſie. Sollen aber ſolche Vorſtellungen Eindruck machen, ſo müſſen ſie nicht durch die eigne Einbildungskraft erdichtet, ſondern ihr gegeben werden. Gott muß ſich ihr

unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorsam von ihr verlangen.

Die Menschheit kann also so tief in moralischen Verfall gerathen, daß sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anderes gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität. Da Gott nicht wollen kann, daß irgend ein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muß er es selbst sein, der sie einer solchen Autorität beilegt. Diese Autorität soll nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen. Aufmerksamkeit aber, als eine empirische Bestimmung unsrer Seele, ist durch natürliche Mittel zu erregen. Die Anforderung Gottes, ihn anzuhören, kann sich nur auf Allmacht gründen, indem Wesen, die einer Offenbarung bedürfen, für's Erste keiner andern Vorstellung von ihm fähig sind. Seine Anforderung aber, ihm zu gehorchen, kann sich auf nichts anderes gründen, als auf seine Heiligkeit, weil sonst der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit sowohl, als die Verehrung gegen sie muß schon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden sein.

Aber wie sollen denn diese Menschen, ehe ihr sittliches Gefühl noch entwickelt ist, beurtheilen, ob es Gott sein könne, welcher redet? — Sie können eben durch Hülfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln, und so geschickt werden, dieselbe zu prüfen, ob sie göttlichen Ursprungs sein könne, oder nicht. Daß Gott rede, oder daß er nicht rede, konnten sie nie beweisen; ob er geredet haben könne, konnte nur aus dem Inhalt dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt ward, sie mußten es also für's Erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde, so wurde zugleich der Begriff einer Religion und des möglichen Inhalts derselben entwickelt; an diesem Begriff ist dann die Offenbarung zu prüfen. Es würde also weit ehrenvoller für die Menschheit sein, wenn die Naturreligion stets hinreichend wäre, sie in jedem Fall zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen; aber die fast allgemeine Erfahrung belehrt uns täglich, daß wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen.

Es kann nicht die Frage sein, wie Gott eine übernatürliche

Wirkung in der Sinnenwelt ſich als möglich denken, und wie er ſie wirklich machen könne, ſondern wie wir uns eine Erſcheinung als durch eine übernatürliche Cauſalität Gottes gewirkt denken können. — Die ganze Welt iſt für uns übernatürliche Wirkung Gottes zu moraliſchen Zwecken. Um eine ſolche Einwirkung für möglich zu halten, dazu gehört, da dieſelbe nur Aufmerkſamkeit erregen ſoll, nichts weiter, als daß wir — die wir zu unſrer Sittlichkeit einer ſolchen Offenbarung bedürfen — keine natürlichen Geſetze dafür auffinden.

Aber nur eine ſolche Offenbarung kann von Gott ſein, die in eine Zeit fällt, in welcher ſie Bedürfniß war, d. h. die alle natürliche Sittlichkeit verloren hatte, die ſich ferner nur durch moraliſche Mittel angekündigt, behauptet und fortgepflanzt hat — denn ſonſt würde ſie gegen ihren eignen Zweck wirken; — die uns Gott als den moraliſchen Geſetzgeber verkündigt, und nie darauf ausgeht, uns durch andere Mittel, z. B. Drohungen oder Verheißungen, zum Gehorſam zu bringen. —

Können wir von einer Offenbarung Aufklärungen erwarten, auf die unſre ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? — Nicht in der theoretiſchen Erkenntniß des Überſinnlichen, denn die weſentlichen Ideen ſind uns durch die praktiſche Vernunft gegeben, und jede weitere Einſicht (z. B. in die Wunder) würde theils die Freiheit unſres Gemüths aufheben, theils an ſich unmöglich ſein, da ſie entweder den Bedingungen der Erkenntniß, d. h. den Kategorien, angemeſſen ſein, und dann auch von uns ſelbſt würde gefunden werden können, oder nicht, wo wir ſie gar nicht würden begreifen können. Solche Wunder u. ſ. w. können auch nicht die Offenbarung beglaubigen, da die Göttlichkeit der Lehre nur aus ihrer Vernunftmäßigkeit erkannt wird. Wir dürfen alſo das, was die Kritik uns von Seiten der Vernunft vereitelte, einen Übergang in die überſinnliche Welt auch nicht von der Offenbarung erwarten, ſondern wir müſſen dieſe Hoffnung einer beſtimmten Erkenntniß derſelben für unſre gegenwärtige Natur ganz, und für immer, und aus jeder Quelle aufgeben. — Ebenſowenig können wir von der Offenbarung eine Moral erwarten, die außerhalb unſrer praktiſchen Vernunft läge. Vernunft kann ſich nicht widerſprechen, ſie kann auch in verſchiedenen Subjecten nichts Verſchiedenes ausſagen. Wie die Vernunft zu uns redet, redet ſie zu allen vernünftigen Weſen, redet ſie

zu Gott selbst. Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral aufstellt, das mit dem Princip der Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen, welche sich davon ableiten lassen; nur diejenige, deren übersinnliche Lehren in keinem Stück den Moralprincipien widersprechen, kann von Gott sein. Sie kann gewisse Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen, diese dürfen sich aber nicht in Gebote, in Pflichten verwandeln, es muß nicht zweideutig gelassen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieser Mittel, oder vielleicht nur durch ihn sich den Beifall der Gottheit erwerben könne, sondern ihr Verhältniß zu dem wirklichen Moralgesetz muß genau bestimmt sein. Es ist z. B. sehr wahr, daß das Gebet, es sei nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unsre Sinnlichkeit kräftig verstummen macht, und unser Herz mächtig zum Gefühl und zur Liebe unsrer Pflichten emporhebt. Aber wie können wir den kalten, keines Enthusiasmus fähigen Mann verbinden, seine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuzwingen! wie können wir ihn nöthigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darstellung vermittelst der Einbildungskraft zu beleben, wenn subjective Gründe ihn dieser Fähigkeit berauben, da dieselbe eine empirische Bestimmung ist? wie können wir ihn nöthigen, irgend ein Bedürfniß so stark zu fühlen, daß er sich vergesse, dasselbe einem übernatürlichen Wesen mitzutheilen, von dem er kalt denkend erkennt, daß er's ohne ihn weiß, und daß er's ohne ihn geben wird, wenn sein Bedürfniß keine Einbildung ist? — Dergleichen Beförderungsmittel sind also nur darzustellen als das, was sie sind, und nicht den durch das Moralgesetz unbedingt gebotenen Handlungen gleichzustellen; sie sind nicht schlechthin zu gebieten, sondern nur dem, den sein Bedürfniß zu ihnen treibt, anzuempfehlen, sie sind weniger Befehl, als Erlaubniß. Jede Offenbarung, die sie den Moralgesetzen gleichsetzt, ist sicher nicht von Gott. Ebensowenig diejenige, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorschlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie sie natürlich dazu beitragen können.

Die Offenbarung hat das Recht, ihre Sittenlehre durch Aufstellung moralischer Beispiele vorzutragen und die Vernunftideen der Vorstellung anzubequemen. Unter den Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihm denken will, ist jeder Mensch gezwungen. Wir mögen noch so scharf erweisen, daß sie auf ihn nicht passen, so überrascht uns doch dieser

Fehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen Gott als uns gegenwärtig denken, und wir können's nicht verhindern, ihn an den Ort hinzudenken, wo wir sind; wir wollen Gott als den Vorhersehr unserer künftigen Schicksale denken, und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muß die Darstellung einer Religion sich anpassen, denn sie redet mit Menschen, und kann keine andere, als der Menschen Sprache reden, wenn nur immer der Zweck festgehalten wird, Beförderung reiner Sittlichkeit in dem sinnlichen Menschen. Mittelbar würde jede sinnliche Darstellung von Gott der Moralität widersprechen, wenn sie als objectiv gültig, und nicht als bloße Herablassung zu unserm subjectiven Bedürfniß vorgestellt würde. Denn Alles, was vom Objecte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse ziehn, und das Object dadurch weiter bestimmen. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muß er auch durch diese Sinne des Vergnügens theilhaftig sein, so ist es sehr möglich, daß wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, und wir haben folglich Mittel, ihm durch etwas anderes, als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir ihn wirklich durch unsre Empfindungen bestimmen, ihn zum Erbarmen bewegen, so ist er noch durch etwas andres, als durch das Moralgesetz bestimmbar. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs sein, die einen anthropomorphisirten Gott, nicht als objectiv, sondern bloß für subjectiv gültig giebt. Und so mit allen Bildern, die sie aufstellt.

Unter welchen Umständen eine Offenbarung möglicherweise göttlich sein kann, ist nun eingesehn; niemals kann aber in einem bestimmten Fall objectiv behauptet werden, sie sei es wirklich. Dieser subjective, empirisch bedingte Glaube kann daher auf Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen. Denn theils geht er auf einen nicht gegebenen, sondern gemachten Begriff, der mithin nicht nothwendig im menschlichen Gemüth ist. Theils wird die Bestimmung des Gemüths, eine Darstellung dieses Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunsch, der sich auf ein empirisches Bedürfniß gründet, bewirkt. Wenn nun Jemand dies Bedürfniß in sich nicht fühlt, wenn er auch historisch wissen sollte, daß es bei Andern vorhanden sei, so kann in demselben nimmermehr der Wunsch entstehn, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieselbe. Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.

Daß von der Realität aller Ideen vom Übersinnlichen keine objective Gewißheit, sondern nur ein Glaube an sie stattfinde, ist zur Genüge erwiesen. Verloren haben wir alle Aussichten auf Eroberung, sowohl objective als subjective. Wir können nicht mehr hoffen, durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Übersinnlichen einzudringen, und von da wer weiß welche Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einem Male zu unsrer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen. Ebensowenig dürfen wir hoffen, Andere zu unterjochen, und sie zu zwingen, ihr Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe von uns zu Lehn zu nehmen, sondern müssen, jeder für sich, uns auf unsre eignen Geschäfte einschränken.

Gewonnen haben wir völlige Sicherheit in unserm Eigenthum; Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gaben aufnöthigen, ohne daß wir etwas damit anzufangen wissen, Sicherheit vor Friedensstörern andrer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Wir haben beide nur an ihre Armuth zu erinnern, die sie mit uns gemein haben, und in Absicht welcher wir uns nur darin von ihnen unterscheiden, daß wir sie wissen und unsern Aufwand danach einrichten. Wir dürfen ohne Furcht, daß unser Glaube uns durch irgend eine Vernünftelei geraubt werde, ohne Besorgniß, daß man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinns und der Geistesschwäche, ihn zu unserer Verbesserung brauchen.

Wir gewinnen völlige Gewissensfreiheit, nicht vom Gewissenszwange durch physische Mittel, welcher eigentlich nicht stattfindet, sondern von dem unendlich härtern Geisteszwange durch moralische Verationen. Dadurch wird nothwendig die Seele in eine ängstliche Furcht gesetzt, und quält sich so lange, bis sie es endlich so weit bringt, sich selbst zu belügen und den Glauben in sich zu erheucheln; eine Heuchelei, welche weit schrecklicher ist, als der völlige Unglaube, weil der letztere den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbt, der erstere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet, so daß ein solcher Mensch nie wieder das geringste Zutrauen zu sich fassen kann.

Nach Maaßgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg, den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein, ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb

und werth zu machen, und dadurch den Entſchluß, gute Menſchen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann ſie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu laſſen, und nun erſt ihnen die Ausſicht auf die Unterſtützung einer Offenbarung zu geben, und ſie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Auch dieſe Wiederherſtellung der Ideen durch die praktiſche Vernunft erſcheint Jacobi als ungenügend. —

„Alle Realität iſt nach der kritiſchen Philoſophie an eine mögliche Erfahrung gebunden, und die Vernunftideen von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit beziehn ſich auf keine mögliche Erfahrung. Der Verſtand, welcher in ſeinen Kategorien die Bedingung aller Erfahrung enthält, kann dieſelben ſchlechterdings nicht auf dieſe praktiſchen Gegenſtände anwenden, und die Vernunft ſpielt die ſonderbare Rolle, daß ſie als nothwendig vorausſetzt, was der Verſtand unmöglich heißt. Da die Vernunft in ihrem Gebrauche durchaus an die reinen Verſtandesbegriffe gebunden iſt, alſo ohne ſie ihren praktiſchen Ideen keine objective Möglichkeit zuſchreiben kann, ſo wird dieſer Widerſpruch dahin ausgeglichen, daß die praktiſche Vernunft etwas theoretiſch Unerweisliches nothwendig poſtulirt. Alles was Religion und Freiheit betrifft, iſt bloße Vernunftidee, bloße heuriſtiſche Fiction, und abgeſehn von ſeiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verſtandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit. Müſſen wir nicht nach dieſen Erklärungen, um nicht die Vernunft mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu ſetzen, ſcheiden von jedem Gedanken der Objectivität unſrer praktiſchen Ideen? Sie haben ja nicht einmal Anſpruch auf den Rang einer bloßen Hypotheſe! Und dennoch fordert das Syſtem einen Vernunftglauben an ſie, dennoch ſoll der Menſch handeln auf dieſer Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Menſch es können, ſobald er nur im Geringſten zur philoſophiſchen Selbſterkenntniß gelangt iſt, und all' dieſe Vorausſetzungen als bloß ſubjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität mangelt? Nur der Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuſchung, und wenn Religion und Freiheit zum Reiche der Dichtungen herabgewürdigt werden, ſo wäre, durch die Einſicht in die Art und Weiſe ihrer Entſtehung, noch entſchiedner jeder ſogenannte vernünftige Glaube an ſie ſchlechterdings unmöglich.

So gewiß die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken wollen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu verleihn, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt wird. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eignen Gesetze, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wirklichkeit zu erheben, wenn sie noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Die bloße Deduction der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Willens führt so wenig zu seinem wirklichen Dasein, daß sie im Gegentheil auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehn läßt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum aber vielleicht ebensowohl ein bloßes Hirngespinnst sein kann.

Gewährt die Philosophie nichts anderes, als die Einsicht in diesen Zustand, enthält sie das Ringen nach einer nothwendig geforderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, besitzt sie die zerstörende Kraft, alle Truggebilde niederzureißen, und entbehrt die Gewalt, etwas Festes wieder zu erbauen: so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegefeuer des denkenden Geistes und eine Hölle der empfindenden Menschheit.

Die Moralität besteht aus lauter Verneinungen und Entsagungen; die Unsittlichkeit aus lauter Verheißungen: jene lehrt den Menschen Uneigennützigkeit, Aufopferung des Glücks, diese Befriedigung seiner Eigenliebe und Glückseligkeit. Der Mensch hängt durch Natur an dem letztern, und treibt sich nur durch Kunst zum erstern hinauf, ohne jedoch einzusehn, was für Ersatz ihm diese widernatürliche Anstrengung verschafft.

Um nun irgend ein Gleichgewicht wiederherzustellen, wird die Existenz eines weisen-göttlichen Regierers vorausgesetzt, der den Tugendhaften in einer künftigen Welt gerade mit demjenigen belohnt, was er hier verachten und fliehen mußte, mit der Glückseligkeit, und ihm desto mehr davon mittheilt, je mehr er sie vernachlässigte. „Die Vernunft sieht sich genöthigt, eine solche Welt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen.“ Ist also keine solche Welt, so verwandelt sich das Sittengesetz in ein Hirngespinst, und ist kein Sittengesetz, so ist keine zukünftige Welt. Hie-

nieden würde das Streben nach Wohlsein, die Liebe seines eignen Selbst den Menschen erniedrigen, aber in einer künftigen bessern Welt wird die vollständigste Befriedigung derselben seinen Lohn ausmachen; er hat seine Neigungen und Begierden vor dem Grabe nur unterdrückt, um sie nach demselben desto lebhafter wieder zu erwecken. Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit sind zum Gebrauch der irdischen Moralität eine verbotne Frucht, aber wer hienieden die Augen recht herzhaft zuschließt, wird im Himmel, nach der Aufhebung des Verbots, am meisten davon kosten.

Und um den Ideen der Vernunft diese auch nur problematische Gültigkeit einzuräumen, mußte zuvor der Verstand die absolute Ungültigkeit seiner eigenthümlichen Erkenntnisse, ihre vollkommene Leerheit und Nichtigkeit als Erkenntnisse eines Realen, eines außer der bloßen Vorstellung auch noch für sich bestehenden wahrhaft Objectiven schon eingesehn haben. Sich selbst zum erstenmal wahrhaft und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein Natur und ihre nothwendigen Gesetze genannt hatte, nichts anderes sei, als das menschliche Gemüth selbst mit seinen durchaus subjectiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene Natur mit ihrem Wesen und all' ihren Werken verschwand nunmehr. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, löste sich vor dem Erkenntnißvermögen in ein gehaltloses Einbilden auf. Es blieb übrig nur ein wunderbares Reich intellectueller Träume ohne Deutung."

Diese abstracte und darum unfruchtbare Richtung der Ethik trieb den Dichter, der sich dieser Philosophie mit Liebe hingab, zu einer Erweiterung ihrer Grenzen.

In der Kantschen Moralphilosophie, sagt Schiller, ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. So rein der Philosoph bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier Alles aus objectiven Gründen erklärt, so hat ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjective Maxime geleitet, die aus den Zeitumständen zu erklären ist.

Wie er nämlich die Moral seiner Zeit, im System und in der Ausübung, vorfand, mußte ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Principien empören, auf der andern

ein nicht weniger bedenklicher Perfectionsgrundsatz, der, um eine abstracte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war. Die selbstgesetzten Pflichten haben für die Phantasie einen stärkern Reiz als die empfangenen der unmittelbaren Nothwendigkeit. Wie Viele giebt es nicht, die selbst vor einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Gräuel der Anarchie verfolgen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nächstfolgenden dadurch zu verbessern! Die scheinbare Uneigennützigkeit gewisser Tugenden giebt ihnen einen Anstrich von Reinheit, der sie dreist genug macht, der Pflicht in's Angesicht zu trotzen, und Manchem spielt seine Phantasie den seltsamen Betrug, daß er über die Moralität noch hinaus und vernünftiger als die Vernunft sein will.

Kant richtete also dahin, wo die Gefahr am größten war, die stärkste Kraft seiner Gründe, und machte es sich zum Gesetz, die Sinnlichkeit sowohl da, wo sie mit frecher Stirn dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralisch löblicher Zwecke ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zu erschüttern. Je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen.

In diesem Sinn erscheint die Neigung als eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bei der sittlichen Wahl gern mitsprechen wollen, und so der Reinheit der Gesinnung schaden, wenn auch nicht der Gesetzmäßigkeit der Thaten. Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht mit bestimmt, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständniß mit dem Vernunftgesetz.

Aber durch diese imperative Form wurde die Menschheit angeklagt und erniedrigt, und das erhabenste Document ihrer Größe zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit. Es war bei dieser Form nicht zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt, den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm, einen Schein, der durch seinen radicalen Hang, demselben entgegen zu handeln, schwerlich vermindert werden dürfte.

Dieſer Form der reinen Sittlichkeit fehlt das ſchöne Gepräge des Geiſtes.

Da das abſolute Geſetz bei ſeiner erſten Erſcheinung in der Sinnlichkeit bloß verbietend und gegen das Intereſſe der Selbſtliebe ſpricht, ſo erſcheint es dem Menſchen ſo lange als ein Äußeres, als er noch nicht dahin gelangt iſt, jene Selbſtliebe als das Äußerliche, und die Stimme der Vernunft als ſein wahres Selbſt anzuſehn. Er empfindet bloß ihre Feſſeln, nicht die unendliche Freiheit, die er ihr verdankt. Dieſes Fremdartige des Geſetzes bleibt, ſo lange ſeine Strenge nur im Verſtande gerechtfertigt wird, ſo lange es nicht durch das Gefühl der Liebe in's Herz aufgenommen iſt. Die Furcht vor dem eignen Weſen, das ſich nur in der reinen Vernunft offenbart, iſt um Nichts geringer, als die vor dem jenſeitigen Gott, denn auch die reine Vernunft erſcheint von dem Menſchen wie durch eine unüberſteigliche Kluft getrennt.

Wenn ſich der Menſch ſeiner reinen Selbſtändigkeit bewußt wird, ſo ſtößt er Alles von ſich, was ſinnlich iſt. Dazu wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig widerſteht, eine große Anſtrengung erfordert. Der Geiſt läßt die von ihm abhängende Natur ſowohl da, wo ſie im Dienſt ſeines Willens handelt, als da, wo ſie ſeinem Willen vorgreifen will, erfahren, daß er ihr Herr iſt. Unter ſeiner ſtrengen Zucht erſcheint die Sinnlichkeit unterdrückt, und der innere Widerſtand verräth ſich von Außen durch Zwang. Eine ſolche Verfaſſung des Gemüths kann der Schönheit nicht günſtig ſein, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringt.

Der Menſch iſt nicht dazu beſtimmt, einzelne ſittliche Handlungen zu verrichten, ſondern ein ſittliches Weſen zu ſein. Tugend iſt nichts Anderes, als Neigung zur Pflicht. Wie ſehr alſo auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht im objectiven Sinn einander entgegenſtehn, ſo iſt dies doch in ſubjectivem Sinn nicht alſo, und der Menſch darf nicht nur, ſondern ſoll Luſt und Pflicht in Verbindung bringen, er ſoll ſeiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um ſie wie eine Laſt wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von ſich abzuſtreifen, ſondern um ſie auf's Innigſte mit ſeinem höhern Selbſt zu vereinbaren, iſt ſeiner reinen Geiſternatur eine ſinnliche beigeſellt. Erſt wenn ſie aus ſeiner geſammten Menſchheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquillt, wenn ſie ihm zur Natur geworden iſt, iſt ſeine ſittliche Denkart geborgen;

denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben.

Der Wille hat einen unmittelbarern Zusammenhang mit der Empfindung als mit der Erkenntniß, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bei der reinen Vernunft erst orientiren müßte. Es erweckt kein gutes Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor den Grundsätzen der Moral abzuhören: vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn misleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Principien in ihm sich schon in derjenigen Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.

Eine *schöne Seele* nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehn. Daher sind bei einer schönen Seele eigentlich nicht die einzelnen Handlungen sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. *Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist.* Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinct aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, sowie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit sein wird, vom Verhältniß seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechenschaft abzulegen.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. Nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegenstand seines Wirkens in jeder seiner

Äußerungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen. Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerstand der Sinne, nur in gewissen Momenten des Schwunges kund thun; in der schönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und zeigt sich auch in der Ruhe.

Die geistreiche und ästhetisch freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit ist das Kennzeichen einer edlen Seele. Edel ist das Gemüth, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlung in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heißt jede Form, welche dem, was seiner Natur nach bloß dient, das Gepräge der Selbstständigkeit aufdrückt. Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein, er muß alles Andere um sich her, auch das Leblose, in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung.

Die Moral lehrt uns zwar, daß man nie mehr thun könne, als seine Pflicht; aber bei Handlungen, welche sich bloß auf einen Zweck beziehn, über diesen Zweck noch hinaus in's Übersinnliche gehn, d. h. das Physische ästhetisch ausführen, heißt zugleich über die Pflicht hinausgehn, indem diese nur verschreiben kann, daß der Wille heilig sei, nicht, daß auch schon die Natur sich geheiligt habe.

— Die Kritik der Urtheilskraft macht den Schluß des Systems; sie soll den Dualismus zwischen den Erscheinungen der Wirklichkeit und dem transcendenten Absoluten vermitteln. Es kam darauf an, in dem Reich des allgemeinen Gedankens zugleich die Freiheit der Seele zu retten und sie aus dem Gemeinen zu erheben. —

Alles Gefühl der Lust wie des Beifalls gründet sich auf die Übereinstimmung des Zufälligen mit dem Nothwendigen. Bei aller moralischen Beurtheilung liegt eine Forderung der Vernunft zu Grunde, daß vernünftig gehandelt werde, und es ist eine unbedingte sittliche Nothwendigkeit, daß wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frei ist, so ist es physisch zufällig, ob wir es wirklich thun. Thun wir es, so erregt diese Übereinstimmung des Zufalls im Gebrauch der Freiheit mit dem Imperativ der Vernunft ein ästhetisches Wohlgefallen, und zwar in desto höherm Grade, als das Widerstreben der Neigung diesen Gebrauch der Freiheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bei der äſthetiſchen Schätzung wird der Geiſt auf das Bedürfniß der Phantaſie bezogen, welche nicht gebieten, ſondern bloß verlangen kann, daß das Zufällige mit ihrem Intereſſe übereinſtimme. Das Intereſſe der Phantaſie iſt, ſich frei vom Geſetz im Spiel zu erhalten. Dieſem Hang zur Ungebundenheit iſt die ſittliche Verbindlichkeit des Willens nicht günſtig. Aber dieſe läßt ſich nur unter der Vorausſetzung einer abſoluten Unabhängigkeit deſſelben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen ſetzt Freiheit voraus. Auf die Phantaſie bezogen, iſt das Vermögen der Freiheit etwas Zufälliges. Es iſt eine Pflicht für jeden Willen, frei zu handeln, ſobald er freier Wille iſt; daß es aber überhaupt eine Freiheit des Willens giebt, welche es möglich macht, ſo zu handeln, das iſt eine Gunſt der Natur in Rückſicht auf die Phantaſie, welcher Freiheit Bedürfniß iſt. Beurtheilt alſo die Vernunft eine Handlung, ſo iſt Billigung das Höchſte, was erfolgen kann, weil ſie nie mehr, und ſelten ſoviel findet, als ſie fordert; die Phantaſie dagegen, welche niemals Einſtimmigkeit mit ihren Bedürfniſſen fordern kann, findet ſich von der wirklichen Befriedigung derſelben wie von einem glücklichen Zufall überraſcht.

In dieſen Formen des äſthetiſchen Urtheils wird auf eine unmittelbare Weiſe die überſinnliche Idealität und Einheit des Mannigfaltigen zur Anſchauung gebracht. Durch Empfindung des Schönen tritt das Gemüth in ein freies Verhältniß zur Natur. Das bloße Gefühl des Angenehmen hat nichts Objectives; es iſt nur particulär, für einen beſtimmten Zuſtand; es hängt von einem Bedürfniß ab, und verſchwindet mit demſelben. Das Gefühl der Luſt dagegen beim Wahrnehmen des Schönen iſt ein Wohlgefallen ohne Intereſſe, das ſich alſo auf keine ſubjective Stimmung bezieht, ſondern den Charakter der Allgemeinheit an ſich trägt. Schön iſt, was ohne Begriff allgemein gefällt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Schönheit iſt die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird, ſo daß die Allgemeinheit nicht auf den Begriff, ſondern auf das Gefühl ſich gründet.

Die zweite äſthetiſche Form iſt das Erhabne. Die Bewunderung iſt eine negative Luſt, ein Gefühl von der Beraubung der Freiheit der Phantaſie durch ſich ſelbſt. Die Größe, an welcher die Phantaſie ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos ver-

wendet, muß den Begriff auf ein Übersinnliches leiten, welches nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maaßstab der Sinne übertrifft. In denjenigen Erscheinungen ist die Natur erhaben, durch deren Anschauung die Urtheilskraft uns auf die Idee ihrer Unendlichkeit führt.

Das Erhabne ist keine objective Eigenschaft des Gegenstandes, dem es beigelegt wird (ebensowenig wie das Lächerliche); es ist bloß die subjective Wirkung, der Contrast zwischen dem Vermögen des Unendlichen und Endlichen im Subject. Die Idee des Absoluten erfordert schon eine mehr als gewöhnliche Entwickelung der höhern Vermögen der Seele. Die Phantasie für sich selbst ist weit entfernt, sich auf eine Zusammenfassung einzulassen, die ihr peinlich wird. Sie begnügt sich also mit der bloßen Auffassung, und es fällt ihr gar nicht ein, ihren Darstellungen Allheit geben zu wollen. Daher die Unempfindlichkeit, mit welcher der Wilde im Schooß der erhabensten Natur und mitten unter den Symbolen des Unendlichen wohnen kann, ohne dadurch aus seinem thierischen Schlummer geweckt zu werden, ohne auch nur von Weitem den großen Naturgeist zu ahnen, der aus dem Sinnlich-Unermeßlichen zu einer fühlenden Seele spricht.

So ist das Gefühl für das Erhabne in der Natur Nichts als Achtung vor unsrer eignen Bestimmung; die Bewunderung trifft nur scheinbar das Object, eigentlich das eigene Gemüth. Das für die Phantasie Überschwengliche erschüttert das Gemüth, und stößt die bloße Sinnlichkeit ab; für die Idee der Vernunft ist es aber gesetzmäßig, mithin wieder anziehend. Wie im Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen hier Phantasie und Vernunft durch ihren Widerspruch eine subjective Zweckmäßigkeit hervor, nämlich das Gefühl, daß wir eine selbständige Vernunft haben, die durch Nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Größe sinnlicher Gegenstände selber unbegrenzt ist. Wir werden uns unmittelbar bewußt, der Natur im Wesen überlegen zu sein; sie erscheint als eine Macht, die über uns keine Gewalt hat, und die uns nicht furchtbar sein kann.

Ein Gemüth, welches sich soweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und ohne alle Rücksicht auf den Besitz, aus der bloßen Erscheinung ein freies

Wohlgefallen zu schöpfen, trägt in sich selbst eine unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nöthig hat, sich die Gegenstände zuzueignen, unter denen es lebt, so ist es auch nicht in Gefahr, derselben beraubt zu werden. Aber endlich will doch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und so lange ein Bedürfniß auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfniß nach dem Dasein von Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet.

Diejenige Stimmung des Gemüths, welche gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existire, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, daß das Existirende gut und schön und vollkommen sei, heißt erhaben.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner, aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf die Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen, und von den Hindernissen derselben schmerzlich berührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit vom Zufall. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, was immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfniß, als von einer unerfüllten Forderung zeugt.

Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmoniren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen als seinen eignen Gesetzen stände.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes, eine Zusammensetzung von Weh und Freude; es beruht einerseits auf dem Gefühl unsrer Unmacht und Begrenzung, andrerseits aber auf dem Gefühl unsrer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt, und dasjenige geistig sich unterwirft, dem unsre sinnlichen Kräfte unterliegen. Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsre moralische Selbständigkeit. Wir erfahren durch dieses Gefühl, daß sich der Zustand unsres Geistes nicht nothwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht nothwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Princip in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist. Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Geistes ist ein so hohes, so wesentliches Gut, daß wir sogar versucht

werden, uns mit dem Übel auszuſöhnen, dem wir es zu verdanken haben. Übereinſtimmung im Reich der Freiheit erhebt uns unendlich mehr, als alle Widerſprüche in der natürlichen Welt uns niederzudrücken vermögen.

Wir erfreuen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr faſſen, und der Verſtand nicht mehr begreift. Wir werden begeiſtert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabſcheuen, und verwerfen, was ſie begehren. Gern laſſen wir die Imagination im Reich der Erſcheinungen ihren Meiſter finden, denn endlich iſt es doch nur eine ſinnliche Kraft, die über eine andre ſinnliche triumphirt, aber an das abſolut Große in uns ſelbſt kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenloſigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der phyſiſchen Nothwendigkeit unſer Wohl und Wehe, denn das erinnert uns eben, daß ſie über unſre Grundſätze nicht zu gebieten hat. Der Menſch iſt in ihrer Hand, aber des Menſchen Wille iſt in der ſeinigen.

Das Erhabne verſchafft uns alſo einen Ausgang aus der ſinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmälig — denn es giebt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit — ſondern plötzlich und durch eine Erſchütterung reißt es den ſelbſtändigen Geiſt aus dem Netze los, womit die Sinnlichkeit ihn umſtrickte. Wenn es ihr gelungen iſt, ſich in der verführeriſchen Hülle des geiſtigen Schönen in den innerſten Sitz der moraliſchen Geſetzgebung einzudrängen und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, ſo iſt oft eine einzige erhabne Rührung genug, dieſes Gewebe zu zerreißen, und dem Geiſt ſeine wahre Beſtimmung zu offenbaren.

Alles was nicht zu dem Geiſte ſpricht, und kein andres als ein ſinnliches Intereſſe erregt, iſt gemein. Nichts iſt edel, als was aus der Vernunft quillt. So lange der Menſch, als Sclave der phyſiſchen Nothwendigkeit, aus dem engen Kreis der Bedürfniſſe noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämoniſche Freiheit in ſeiner Bruſt noch nicht ahnte, ſo konnte ihn die unfaßbare Natur nur an die Schranken ſeiner Vorſtellung, und die verderbende Natur nur an ſeine phyſiſche Ohnmacht erinnern. Kaum aber entdeckt er in dieſer Fluth der Erſcheinungen etwas Bleibendes in ſeinem eignen Weſen, ſo fangen die wilden Naturmaſſen um ihn herum an, eine ganz

andre Sprache zu ſeinem Herzen zu reden; und das relativ Große außer ihm iſt der Spiegel, worin er das abſolut Große in ihm ſelbſt erblickt. Furchtlos und mit ſchauerlicher Luſt nähert er ſich jetzt dieſen Schreckbildern ſeiner Einbildungskraft, und bietet abſichtlich die ganze Kraft dieſes Vermögens auf, das ſinnlich Unendliche darzuſtellen, um, wenn es bei dieſem Verſuche dennoch erliegt, die Überlegenheit ſeiner Ideen über das Höchſte, was die Sinnlichkeit leiſten kann, deſto lebhafter zu empfinden.

Der letzte und höchſte Zweck der Kunſt iſt die Darſtellung des Überſinnlichen. Nur der Widerſtand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äußert, macht das freie Princip in uns kenntlich; der Widerſtand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geſchätzt werden. Soll ſich die Intelligenz im Menſchen als eine von der Natur unabhängige Kraft offenbaren, ſo muß die Natur erſt ihre ganze Macht vor unſern Augen bewieſen haben. Es iſt keine Kunſt, über Gefühle Meiſter zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig beſtreichen; aber in dem Sturm, der die ganze ſinnliche Natur aufregt, ſeine Freiheit zu behaupten, dazu gehört ein Vermögen des Widerſtandes, das über alle Naturmacht unendlich erhaben iſt.

Gegen das Leiden hat der Menſch keine andre Waffe, als die Ideen der Vernunft. Jede Erſcheinung, deren letzter Grund aus dem Sinnlichen nicht kann hergeleitet werden, iſt eine indirecte Darſtellung des Überſinnlichen. Sowie die Imagination ihre Freiheit verliert, ſo macht die Vernunft die ihrige geltend, und das Gemüth erweitert ſich nur deſto mehr nach Innen, je mehr es nach Außen Grenzen findet. Das Freiheitsgefühl können wir nicht anders als durch Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt bei dieſem Leiden ſtehen, und fühlt im Erhabnen nie mehr als das Furchtbare; ein ſelbſtändiges Gemüth hingegen nimmt gerade aus dieſem Leiden ſeine herrlichſte Kraft, und weiß aus jedem Furchtbaren ein Erhabnes zu erzeugen.

Da ſelbſt der Menſch als Naturweſen den letzten Zweck der Natur nicht in ſich ſchließen kann, ſo iſt überhaupt die Natur dieſen Endzweck hervorzubringen unfähig, eben weil er unbedingt iſt. Denn in der Natur iſt Alles bedingt. Das einzige Weſen in der Welt, deſſen Geſetz der Thätigkeit von den Naturbedingungen unabhängig iſt, iſt der Menſch ſeinem Begriff nach. Er iſt mit der Freiheit begabt, welche ſich die Realiſirung des höchſten Gutes zum Zweck macht.

Erst der Mensch als sittliches Wesen ist somit der Endzweck der Schöpfung, indem ohne ihn die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht abgeschlossen wäre. Indem der Mensch selber nur von Einer Seite die Objectivität betrachten kann, ist es ihm unmöglich, das höchste Wesen anders als nach einseitigen Analogien sich vorzustellen; die Erkenntniß des Absoluten bleibt ihm versagt.

So verzweifelt der Geist, weil er das Absolute als ein Jenseits der Erscheinung, und damit der Wirklichkeit sich ausdichtet, an seiner Fähigkeit, dasselbe zu begreifen. Das sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Begriffs. Aber dem Begriff entgeht nur das Begrifflose; der Geist fühlt nur die Schranke, die er sich selbst setzt, die er aus sich selbst nimmt. Daher ist das Absolute sein eigenster Gegenstand, und seine Verzweiflung ist nur theoretisch, sie geht ihm nicht von Herzen. Wenn die Vermittelung des reinen Denkens nicht ausreichen soll, die absolute Realität in der Erkenntniß hervorzubringen, so muß diese auf unmittelbare Weise gegenwärtig sein. Dieses Princip des Protestantismus, in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins, im Glauben, die unendliche Gewißheit des Absoluten zu haben, geht nun auf die Philosophie über.

Aus den Consequenzen der kritischen Philosophie ging durch Fichte und Schelling der transcendentale Idealismus hervor. In Beziehung auf den Inhalt stellt er wenigstens in seiner ersten Erscheinung nur dasjenige im Zusammenhang dar, worauf Kant hingearbeitet hatte; in seiner Form dagegen ist ein weiteres romantisches Element, wie in der Geschichte der folgenden Periode gezeigt werden soll. Die populäre Darstellung, welche Fichte von seinem System in der Bestimmung des Menschen (1801) gegeben hat, kann uns hier, was den Inhalt betrifft, das vollständigste Bild dieser Denkart geben, deren allmälige Verwässerung durch die Kantische Schule allmälig hat vergessen lassen, wie schneidend die Abstraction war, durch welche sich der Geist von der Natur lossagte.

Die Bestimmung des Menschen.

Die Philosophie beginnt vom Zweifel.

„Ich ergreife die forteilende Natur in ihrem Fluge, und halte sie einen Augenblick an, fasse den gegenwärtigen Moment fest in's Auge und denke nach über ihn.

Ich bin von Gegenständen umgeben, die ich als für sich bestehende und gegenseitig von einander geschiedene Ganze anzusehen mich genöthigt fühle. Jeder Gegenstand hat seine bestimmte Anzahl von Eigenschaften, und jede derselben in einem bestimmten Grade. Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt, und schlechthin nichts anderes. Ich denke allerdings unbestimmte Gegenstände, aber ich spreche diesen das Dasein ab, eben weil sie unbestimmt sind.

Aber die Natur eilt fort in ihrer steten Verwandlung, und indeß ich noch rede über den aufgefaßten Moment, ist er entflohn und Alles hat sich verändert; und ehe ich ihn auffaßte, war gleichfalls alles anders.

Aus welchem Grunde hatte die Natur unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die sie annehmen kann, in diesem Moment gerade diese angenommen und keine andere? — Deswegen, weil ihnen gerade diejenigen vorhergingen, die ihnen vorhergingen und keine andern; und so aufwärts in's Unbestimmte fort. Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer Bestimmungen ohne Anhalten hindurch, und der Wechsel derselben ist streng gesetzlich. Was da ist in der Natur, ist nothwendig so, wie es ist, und es ist schlechthin unmöglich, daß es anders sei. Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinungen, da jedes Glied durch sein vorhergehendes bestimmt wird, und sein nachfolgendes bestimmt; in einen festen Zusammenhang, da ich aus jedem gegebenen Momente alle möglichen Zustände des Universums durch bloßes Nachdenken würde finden können. Ich empfange in jedem Theil das Ganze, weil jeder Theil nur durch das Ganze ist, was er ist; durch dieses aber nothwendig das ist.

Ich setze also ohne weitern Beweis voraus, daß die Bestimmungen der Gegenstände nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihnen Liegendes Dasein und Wirklichkeit haben. Ich finde ihr Dasein für ihr eigenes Dasein nicht hinlänglich, und fühle mich genöthigt, um ihrer selbst willen noch ein andres Dasein außer ihnen

anzunehmen. Zuvörderſt ſind jene Beſchaffenheiten gar nichts an und für ſich, ſie ſind nur etwas an einem andern, ihrem Subſtrat. Ferner, daß ein ſolches Subſtrat eine beſtimmte Beſchaffenheit habe, drückt einen Zuſtand der Ruhe und des Stilleſtehens ſeiner Verwandlungen, ein Anhalten ſeines Werdens aus. Verſetze ich es in Veränderung, ſo iſt in ihm keine Beſtimmtheit mehr, ſondern ein Übergehen aus einem Zuſtande in den entgegengeſetzten durch Unbeſtimmtheit hindurch. Der Zuſtand der Beſtimmtheit des Dinges iſt Ausdruck eines bloßen Leidens, und dieſes iſt ein unvollſtändiges Daſein: es bedarf einer Thätigkeit, vermittelſt welcher es ſich denken laſſe.

Eine thätige, dem Gegenſtande eigenthümliche und ſein eigentliches Weſen ausmachende Kraft iſt es, welche ich denken muß, um die allmälige Entſtehung und den Wechſel jener Beſtimmungen zu begreifen. Das Princip der Thätigkeit, des Werdens iſt rein in ihr ſelbſt; ſie wird nicht getrieben, ſondern ſie ſetzt ſich ſelbſt in Bewegung. Der Grund davon, daß ſie gerade auf dieſe beſtimmte Weiſe ſich entwickelt, liegt theils in ihr ſelbſt, theils in den Umſtänden, unter denen ſie ſich entwickelt.

Es iſt, wenn ich die ſämmtlichen Dinge als Eins anſehe, Eine Kraft; es ſind, wenn ich ſie als Einzelne betrachte, mehre Kräfte, die nach ihren innern Geſetzen ſich entwickeln; und alle Gegenſtände in der Natur ſind nichts anderes, als jene Kräfte ſelbſt in einer gewiſſen Beſtimmung. Die Äußerung jeder einzelnen Naturkraft wird beſtimmt theils durch ihr inneres Weſen, theils durch ihre eigenen bisherigen Äußerungen, theils durch die Äußerungen aller übrigen Naturkräfte, mit denen ſie in Verbindung ſteht. Nachdem ſie nun einmal ihrem innern Weſen nach diejenige iſt, die ſie iſt, und unter dieſen Umſtänden ſich äußert, fällt ihre Äußerung nothwendig ſo aus, wie ſie ausfällt.

Ich ſelbſt mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieſer Kette der Nothwendigkeit. Es gab eine Zeit, in der ich noch nicht war. Ich bin nicht durch mich ſelbſt entſtanden. Ich bin durch eine andere Kraft außer mir wirklich geworden. Und durch welche wohl, als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Theil der Natur bin? Die Zeit meines Entſtehens, die Eigenſchaften, mit denen ich entſtand, und alle die Geſtalten, unter denen ſich dieſe mit angebornen Grundeigenſchaften ſeitdem geäußert haben und äußern werden, ſo lange ich ſein werde, ſind durch dieſelbe Naturkraft beſtimmt.

Daß meine Zustände von Bewußtsein begleitet werden, und einige derselben sogar nichts anderes zu sein scheinen, als Bestimmungen eines bloßen Bewußtseins, darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Erklären kann ich freilich nicht, wie die Naturkraft den Gedanken hervorbringe; aber kann ich denn besser erklären, wie sie die Bildung einer Pflanze, die Bewegung eines Thiers hervorbringe? Jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, denn sie sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist. Das Denkende entsteht und entwickelt sich nach Naturgesetzen, es ist sonach durch die Natur. Es giebt eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft giebt.

Diese ursprüngliche Denkkraft des Universums entwickelt sich in allen möglichen Bestimmungen, deren sie fähig ist. Ich bin dasjenige, was die Menschenbildende Kraft, nachdem sie gewesen ist, was sie war, nachdem sie noch außer mir ist, was sie ist, nachdem sie in diesem bestimmten Verhältniß zu andern ihr widerstreitenden Naturkräften sich befindet, werden konnte, und weil in ihr selbst kein Grund lag, sich zu beschränken, da sie es konnte, nothwendig werden mußte. Ich bin, der ich bin, weil in diesem Zusammenhange des Naturganzen nur ein solcher und schlechthin kein Anderer möglich war. Dieser mein Zusammenhang mit dem Naturganzen ist es, der Alles bestimmt, was ich war, was ich bin und was ich sein werde.

Zwar bin ich meiner selbst, als eines selbständigen Wesens mir innigst bewußt; aber dieses Bewußtsein läßt aus den aufgestellten Grundsätzen sich sehr wohl erklären. Was ich mein Ich nenne, ist nicht die Menschenbildende Naturkraft selbst, sondern nur eine ihrer Äußerungen: und nur dieser Äußerung bin ich mir, als meines Selbst bewußt. Aus eben diesem Grunde erscheine ich mir als frei in einzelnen Begebenheiten meines Lebens, wenn diese Begebenheiten Äußerungen der selbständigen Kraft sind, die mir für mein Individuum zu Theil geworden; als zurückgehalten und eingeschränkt, wenn durch eine Verkettung äußerer Umstände, die in der Zeit entstehn, nicht aber in der ursprünglichen Beschränkung meines Individuums liegen, ich nicht einmal das kann, was ich meiner individuellen Kraft nach wohl könnte; als gezwungen, wenn diese individuelle Kraft durch die Übermacht anderer ihr entgegengesetzten, sogar ihrem eignen Gesetze zuwider sich zu äußern genöthigt wird.

Im unmittelbaren Selbstbewußtsein erscheine ich mir als frei;

durch Nachdenken über die ganze Natur finde ich, daß Freiheit ſchlechterdings unmöglich iſt: das erſtere muß dem letztern untergeordnet werden, denn es iſt ſelbſt durch das letztere ſogar zu erklären.

Das Bewußtſein iſt nicht ein Fremdling in der Natur; es iſt einheimiſch in derſelben und ſelbſt eine ihrer nothwendigen Beſtimmungen. Die Natur kehrt im Menſchen in ſich zurück, um ſich ſelbſt anzuſchauen. Mein Sein und mein Wiſſen hat denſelben Grund: meine Natur. Es iſt kein Sein in mir, daß nicht eben darum, weil es *mein* Sein iſt, zugleich von ſich wiſſe. Ebenſo begreiflich wird das Bewußtſein der körperlichen Gegenſtände außer mir. Die Kräfte, aus deren Äußerung meine Natur beſteht, ſind nicht dieſe Kräfte in der Natur überhaupt, ſondern ein beſtimmter Theil derſelben; und daß ſie nur dieſer Theil ſind, kommt daher, weil außer mir noch ſo und ſoviel anderes Sein ſtattfindet. Aus dem erſten läßt ſich das letztere *berechnen*, aus der Beſchränkung das Beſchränkende. Meiner Beſchränkung bin ich mir unmittelbar bewußt, weil ſie ja zu mir ſelbſt gehört, und nur durch ſie ich überhaupt da bin; das Bewußtſein des Beſchränkenden, deſſen, was ich nicht ſelbſt bin, iſt durch das erſtere vermittelt und fließt aus ihm.

Weg alſo mit jenen vorgegebenen Einflüſſen der äußern Dinge auf mich, durch die ſie nur eine Erkenntniß von ſich einſtrömen ſollen, die in ihnen ſelbſt nicht iſt, und von ihnen nicht ausſtrömen kann. Der Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt nicht außer mir, ſondern in mir ſelbſt.

In jedem Individuum erblickt die Natur ſich ſelbſt aus einem beſondern Geſichtspunkte. Es werden alle möglichen Individuen, ſonach auch alle möglichen Geſichtspunkte des Bewußtſeins wirklich. Dieſes Bewußtſein aller Individuen zuſammengenommen macht das vollendete Bewußtſein des Univerſum von ſich ſelbſt aus; *und es giebt kein anderes, denn nur im Individuum iſt vollendete Beſtimmtheit und Wirklichkeit.*

Der *Wille* iſt das unmittelbare Bewußtſein der Wirkſamkeit einer unſerer inneren Naturkräfte: Begierde, wenn dieſes Streben durch entgegenſtrebende Kräfte gehemmt wird; Entſchluß, wenn es den Sieg davonträgt. Die Kraft, welche ſiegt, ſiegt nothwendig: ihr Übergewicht iſt durch den Zuſammenhang des Univerſum beſtimmt. Es giebt Reue, und ſie iſt das Bewußtſein des fortdauernden Strebens der Menſchheit in mir, auch nachdem daſſelbe beſiegt worden,

verbunden mit dem unangenehmen Gefühl, daß es besiegt worden. Nur die Begriffe, Verschuldung und Zurechnung haben keinen Sinn, außer den für das äußere Recht.

Von dieser Erkenntniß Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen, denn Ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, das kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles was ich werde. Ich kann bereuen und gute Vorsätze fassen — obgleich ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles mir von selbst kömmt, wenn es nur zu kommen bestimmt ist, — aber ich kann sicher durch alle Reue und durch alle Vorsätze nicht das Geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muß. Ich stehe unter der Gewalt der Nothwendigkeit; bestimmt sie mich zu einem Thoren und Lasterhaften, so werde ich es ohne Zweifel werden, und umgekehrt. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eignen Gesetzen, ich unter den ihrigen; es wird, nachdem ich dies einsehe, das Beruhigendste sein, auch meine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja mein Sein ihr unterworfen ist.

O diese widersprechenden Wünsche! warum muß das Herz zerrissen werden von dem, was den Verstand so vollkommen beruhigt!

Ich selbst will selbständig, nicht von einem andern und durch ein anderes, sondern für mich selbst etwas sein. Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriff mit Freiheit wollen, und dieser Wille, als schlechthin letzter Grund, soll zunächst meinen Körper, und vermittelst desselben die mich umgebende Welt bewegen und bilden. Es soll ein Bestes geben nach geistigen Gesetzen; dieses mit Freiheit zu suchen, bis ich es finde, es dafür zu erkennen, wenn ich es gefunden habe, soll ich das Vermögen haben, und es soll meine Schuld sein, wenn ich es nicht gefunden. Dieses Beste soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will, und wenn ich statt desselben etwas anderes will, soll ich die Schuld haben.

Jenes System erklärt selbst dieses mein Interesse für Freiheit. Es erklärt alles, was ich aus meinem Bewußtsein gegen dasselbe anführe. Du stehst, wird es mir auf meine Klagen antworten, indem du von deinem Herzen, deiner Liebe, deinem Interesse sprichst, im

Standpunkte des unmittelbaren Bewußtseins deines Selbst. Dieses Selbst, wofür du dich interessirst, muß, wenn nicht Wirksamkeit deiner Natur, doch wenigstens Trieb derselben sein, es ist sonach begreiflich, wie dieser Trieb sich im Bewußtsein als Interesse für ein freies Wirken nothwendig äußern müsse. Versetzest du dich aus diesem engen Gesichtspunkte des Selbstbewußtseins in den höhern Standpunkt des Universums, so wird dir klar, daß, was du deine Liebe nanntest, nicht deine Liebe ist, sondern nur fremde Liebe: das Interesse der ursprünglichen Naturkraft in dir, sich selbst als eine solche zu erhalten. Du liebst dich nicht, denn du bist überhaupt nicht.

Aber ich bebe vor Schreckbildern, die ich mir selbst erst mit Mühe geschaffen habe. — Die wahrnehmbaren Gegenstände sind für mich lediglich zufolge einer Bestimmung meines äußern Sinnes vorhanden: ich weiß von ihnen lediglich vermittelst meines Wissens von dieser Bestimmung meines Seins. Daß ich sehe, fühle u. s. w., weiß ich unmittelbar. Das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst und meiner Bestimmungen ist also die ausschließliche Bedingung alles andern Bewußtseins, und ich weiß etwas, nur insofern ich weiß, daß ich dieses etwas weiß. In aller Wahrnehmung nehme ich nur mich selbst und meinen eignen Zustand wahr. Ich fühle mich afficirt auf eine bestimmte Weise, und übertrage diese Bestimmtheit als Eigenschaft auf einen außer mir liegenden Gegenstand, während sie nur meine eigne Modification ist.

Außer diesen Eigenschaften denke ich mir noch das Ding, welches dieselben an sich hat, den Träger der Eigenschaften. Ich verbreite die zeitliche Reihe der punktuellen Empfindungen — denn ich kann der Strenge nach immer nur Eins empfinden — in ein Nebeneinander und lege sie in den Raum. Hinter diesem Äußern des Gegenstandes nehme ich noch ein Inneres an; ich denke also zu der Empfindung, die ich wirklich gehabt, eine andere hinzu, die ich nicht gehabt, ja ich sage von ihr a priori aus, was in keiner wirklichen Wahrnehmung vorkommen kann.

Eigentlich bleibt also an dem Gegenstande nichts übrig, als das Empfindbare, als was Eigenschaft ist; dieses Empfindbare verbreite ich durch einen zusammenhängenden, bis ins Unendliche theilbaren Raum, und der wahre Träger der Eigenschaften des Dinges ist also

der Raum, den es einnimmt. Der Raum ſelbſt aber wird nicht wahrgenommen, und ich begreife nicht, wie ich zu demſelben komme.

Wie mag ich überhaupt dazu kommen, mit meinem Bewußtſein, das doch unmittelbar nur Bewußtſein meiner ſelbſt iſt, aus mir herauszugehn, und zu der Empfindung, die ich wahrnehme, ein Empfundenes und Empfindbares hinzuzuſetzen, das ich nicht wahrnehme?

Ich bin afficirt, das weiß ich ſchlechthin: dieſe meine Affection muß einen Grund haben: in mir liegt dieſer Grund nicht, ſonach außer mir: — ſo ſchließe ich ſchnell, und mir unbewußt, und ſetze einen ſolchen Grund, den Gegenſtand. Er muß von der Art ſein, daß er einen ſolchen Affect erregt; daraus erhalte ich ſeine Beſtimmung.

Alles Wiſſen iſt alſo lediglich ein Wiſſen von mir ſelbſt, mein Bewußtſein geht nie über mich ſelbſt hinaus, und was ich für ein Bewußtſein des Gegenſtandes hielt, iſt nichts als ein Bewußtſein meines Setzens eines Gegenſtandes, welches ich nach einem innern Geſetz meines Denkens mit der Empfindung zugleich nothwendig vollziehe.

Was Ich bin, davon weiß ich, weil Ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, daß ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiß. Dieſes Zurückkehren des Wiſſens in ſich ſelbſt, iſt es, was ich durch den Begriff Ich bezeichne.

Es iſt Bedingung alles meines Bewußtſeins, daß das Bewußtſeiende und das Bewußte als zweierlei erſcheine. Ein anderes Bewußtſein kann ich mir nicht denken. Wie ich mich finde, finde ich mich als Subject und Object, welche beide aber unmittelbar verbunden ſind. Dieſe Getrenntheit iſt mein eigentliches urſprüngliches Sein. Ich bin Intelligenz, und werde mir als ſolche Object. So geht aus den innern Geſetzen meines Bewußtſeins ſelbſt die Vorſtellung von einem ohne mein Zuthun außer mir ſtattfindenden Sein hervor, da dieſe Vorſtellung doch nichts iſt, als die Vorſtellung der Geſetze ſelbſt.

Des Dinges, das da iſt, und ſein kann, werde ich mir alſo unmittelbar bewußt; und es giebt kein anderes Ding als das, deſſen ich mir bewußt werde. Ich ſelbſt bin dieſes Ding, ich ſelbſt bin durch den innerſten Grund meines Weſens, meine Endlichkeit, vor mich ſelbſt hingeſtellt, und aus mir ſelbſt herausgeworfen, und Alles, was ich außer mir erblicke, bin immer Ich ſelbſt.

Darum ist auch dieses Ding dem Auge meines Geistes durchaus durchsichtig, weil es mein Geist selbst ist. Ich theile, ich begrenze, ich bestimme die möglichen Formen der Dinge und die Verhältnisse dieser Formen vor aller Wahrnehmung. Kein Wunder: ich begrenze und bestimme dadurch immer nur mein Wissen selbst.

Die Anschauungsform des Raumes hat an sich mit meiner Empfindung keinen Zusammenhang, dieser Zusammenhang ist nur im Denken. Ebenso der vorgestellte Grund der Empfindung, die Kraft. Wie es sich an sich mit ihr verhält, kann ich nicht wissen. Ich kann mir nichts außer meinem Denken denken; denn dadurch, daß ich es denke, wird es ja mein Denken, und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben. Alle Versuche, einen solchen Zusammenhang an sich, ein „Ding an sich" zu denken, sind lediglich ein Ignoriren unsres eignen Denkens, ein sonderbares Vergessen, daß wir keinen Gedanken haben können, ohne ihn eben zu denken. Jenes „Ding an sich" ist ein Gedanke.

Das Bewußtsein eines Dinges außer mir ist also absolut nichts weiter, als das Product meines eignen Vorstellungs-Vermögens, so daß ich bei dem, was wir Erkenntniß der Dinge nennen, immer nur mich selbst erkenne, und in all meinem Bewußtsein schlechterdings von nichts weiß, als von mir selbst und meinen eignen Bestimmungen.

Und mit dieser Einsicht bin ich frei, und auf ewig erlöst von der Furcht, die mich erniedrigte und quälte. Ich werde nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in meinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die meine eignen Producte sind, nicht länger mich, das Denkende, mit dem aus mir selbst hervorgehenden Gedachten in Eine Classe stellen. So lange ich glaubte, daß ein solches System der Dinge unabhängig von mir außer mir wirklich selbst existire, und daß ich selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchte, war diese Furcht gegründet. Jetzt nachdem ich eingesehn habe, daß alles dies nur in mir selbst und durch mich selbst ist, werde ich mich nicht vor dem fürchten, was ich für mein eignes Geschöpf erkannt habe.

Aber diese Freiheit ist nur so entstanden, daß ich mich selbst in Nichts, und Alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in

Nichts verwandelte. Die Nothwendigkeit wird aufgehoben, indem alles Sein aufgehoben wird.

Es blieb nichts bestehn, als die Bestimmungen eines Bewußtseins. Die Vorstellung ist aber nur ein Bild, sie ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werth. Ich könnte mir gefallen lassen, daß diese Körperwelt außer mir in eine bloße Vorstellung verschwände und in Schatten sich auflöste, an ihr hängt mein Sinn nicht, aber Ich selbst verschwinde nicht minder. Jenes geistige Wesen, die Intelligenz, was kann sie sein, als ein Product meines Denkens, etwas bloß Erdachtes, weil ich nun einmal, nach einem mir unbegreiflichen von Nichts ausgehenden und zu Nichts hingehendem Gesetze gerade so erdichten muß? Werde ich desselben mir unmittelbar bewußt? Wie könnte ich? Nur des wirklichen, bestimmten Vorstellens, Denkens, Wollens, als einer bestimmten Begebenheit, werde ich mir unmittelbar bewußt, keineswegs aber des Vermögens dazu, und noch weniger eines Wesens, in dem dieses Vermögen ruhen soll. Ich denke zu dem bestimmten Denken ein bestimmbares Denken hinzu, weil ich muß, ohne meines Hinzudenkens, als eines solchen, mir bewußt zu werden. Dieses mögliche Denken fasse ich weiter als ein bestimmtes Ganze auf, abermals weil ich muß, da ich nichts unbestimmt lassen kann, und so wird es mir ein endliches Vermögen zu denken, und sogar, da durch dieses Denken mir etwas unabhängig von dem Denken Vorhandenes vorgestellt wird, ein Sein und Wesen, das dieses Vermögen habe.

Was ich Ich nenne, ist nichts als ein unmittelbares, in sich zurückgehendes Bewußtsein. Da alles Bewußtsein nur unter Bedingung des unmittelbaren Bewußtseins möglich ist, so versteht sich, daß das Bewußtsein Ich alle meine Vorstellungen begleitet. Auf diese Weise würde mir das Ich in jedem Momente verschwinden und wieder neu werden. Dieses zerstreute Selbstbewußtsein wird durch das Denken in der Einheit des erdichteten Vorstellungsvermögens zusammengefaßt. Alle Vorstellungen, die von dem unmittelbaren Bewußtsein meines Vorstellens begleitet werden, sollen zufolge dieser Erdichtung, aus Einem und demselben Vermögen, das in Einem und demselben Wesen ruht, hervorgehn, und so erst entsteht mir der Gedanke von Identität und Persönlichkeit meines Ich, nothwendig eine bloße Erdichtung, da jenes Vermögen und jenes Wesen selbst nur erdichtet ist.

Es giebt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von kei-

nem Sein und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: Bilder die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder, ja ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum, das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, ist der Traum von jenen Träumen.

— Ich sehe klar ein, daß es so ist, ich kann es nur nicht *glauben*.

Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden, und ein System des Wissens ist nothwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Dennoch hatte es seine Berechtigung, es befreit von der Knechtschaft der Natur.

Die Realität, eine unabhängig von mir vorhandene Sinnenwelt, deren Sklav ich zu werden fürchtete, ist verschwunden, denn diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen. Das System des Wissens vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann es nicht, denn es ist in sich selbst absolut leer. Ich würde mich vergebens bemühen, Realität durch Wissen zu erschaffen. Habe ich kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so werde ich sie nimmer finden. Aber ich habe ein solches Organ.

Nicht bloßes Wissen, sondern nach dem Wissen *Thun* ist deine Bestimmung: so ertönt es laut im Innersten meiner Seele, sobald ich nur einen Augenblick mich sammle. Nicht zum müßigen Betrachten deiner selbst, zum Handeln bist du da, dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth.

Diese Stimme führt mich aus dem bloßen Wissen heraus auf

etwas, das höher ist, denn alles Wissen, und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält. Sie kündigt mir an, was ich suchte, ein unabhängiges Sein.

Es ist in mir ein Trieb zur absoluten Selbstthätigkeit. Dieser Trieb ist unzertrennlich vereinigt mit einem Selbstbewußtsein. Ich schreibe mir das Vermögen zu, schlechthin einen Begriff zu entwerfen, und diesen durch ein reelles Handeln außer dem Begriff darzustellen, eine wirksame Kraft, die ganz etwas anders ist, als das bloße Vermögen der Begriffe. Jene Begriffe sollen nicht Nachbilder eines Gegebenen, sondern vielmehr Urbilder eines Hervorzubringenden sein.

Hier liegt der Punkt, an welchem das Bewußtsein aller Realität sich anknüpft. Verhalte es sich mit der Realität einer Sinnenwelt außer mir wie es wolle! Realität habe ich und fasse ich: sie liegt in mir selbst.

Könnte nicht aber doch jene Meinung von Selbstständigkeit lediglich Täuschung meines auf mich selbst eingeschränkten Gesichtskreises sein? Ich muß mir bekennen, daß ich darüber schlechthin Nichts wissen kann.

Fühle ich denn auch wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen? ist nicht etwa Alles was ich Gefühl nenne, lediglich durch mein objectivirendes Denken vor mich hingestellt? Was kann die Speculation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche? Ich weiß, daß alle Skepsis auf dieses Verfahren, ich weiß, daß jenes Lehrgebäude, das mich so gewaltig erschüttert hat, auf die Durchführung und auf das deutliche Bewußtsein dieses Verfahrens sich gründet. Ich weiß, daß wenn ich damit nicht bloß ein verwirrendes Spiel treiben will, ich jener Stimme in meinem Innern der Gehorsam versagen muß. Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nicht wissen, ob ich handeln kann, was mir als meine Handlung erscheint, muß mir als ein bloß trügliches Bild vorkommen. Alles Interesse ist dann aus meinem Leben vertilgt, und dasselbe verwandelt sich ebenso wie mein Denken, in ein bloßes Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft.

Soll ich jener innern Stimme den Gehorsam versagen? — — Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmuthet, und will in diesem Entschluß zugleich den Gedanken an seine Realität und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen. Ich will in dem Stand-

punkt des natürlichen Denkens mich halten, auf welchen dieſer Trieb mich verſetzt, und aller jener Grübeleien mich enthalten, welche ſeine Wahrhaftigkeit mir zweifelhaft machen könnten.

Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich dieſe Realität ergreife. Nicht das Wiſſen iſt es, kein Wiſſen kann ſich ſelbſt begründen und beweiſen, jedes Wiſſen ſetzt ein noch Höheres voraus, als ſeinen Grund, und dieſes Aufſteigen hat kein Ende. Der Glaube iſt es, dieſes freiwillige Beruhen bei der ſich uns natürlich darbietenden Anſicht, weil wir nur bei dieſer Anſicht unſere Beſtimmung erfüllen können, er iſt es, der dem Wiſſen erſt Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloß Täuſchung ſein könnte, zur Gewißheit und Überzeugung erhebt. Er iſt kein Wiſſen, ſondern ein Entſchluß des Willens, das Wiſſen gelten zu laſſen.

Alle meine Überzeugung iſt nur Glaube, und ſie kommt aus der Geſinnung, nicht aus dem Verſtande. Nachdem ich dieſes weiß, werde ich mich auf Disputiren nicht einlaſſen, indem ich vorausſehe, daß damit Nichts gewonnen werden kann, ich werde mir nicht einfallen laſſen, einem Andern dieſe Überzeugung durch Vernunftgründe aufdringen zu wollen, und nicht betreten werden, wenn ein ſolches Unternehmen mislingt. Ich habe meine Denkart zunächſt für mich ſelbſt angenommen, nicht für andere, und will ſie auch nur vor mir ſelbſt rechtfertigen. Wer meine Geſinnung hat, den redlichen guten Willen, der wird auch meine Überzeugung erhalten: ohne jenen iſt aber dieſe auf keine Weiſe hervorzubringen.

Ich weiß, daß jede vorgebliche Wahrheit, die durch das bloße Denken herausgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet ſein ſoll, ſicherlich falſch und erſchlichen iſt, indem das conſequent durchgeführte reine Wiſſen lediglich zu der Erkenntniß führt, daß wir Nichts wiſſen können, weiß, daß ein ſolches Wiſſen nie etwas anders findet, als was es erſt durch den Glauben in ſeine Vorderſätze gelegt hat. Ich beſitze den Prüfſtein aller Überzeugung. Aus dem Gewiſſen allein ſtammt die Wahrheit: was dieſem widerſpricht, iſt ſicher falſch, wenn ich auch etwa die Trugſchlüſſe, durch die es zu Stande gebracht iſt, nicht entdecken könnte.

Haben wir alle das Vermögen und den Trieb, über unſre erſte natürliche Anſicht hinaus zu gehen, warum gehn denn ſo wenige da-

räber hinaus, und wehren ſich ſogar mit einer Art von Erbitterung, wenn man ſie dazu zu veranlaſſen ſucht? Was hält ſie in jener natürlichen Anſicht befangen? Vernunftgründe ſind es nicht, denn es giebt keine dieſer Art, das Intereſſe für eine Realität iſts, die ſie hervorbringen wollen: der Gute, ſchlechthin um ſie hervorzubringen, der Gemeine und Sinnliche, um ſie zu genießen. Von dieſem Intereſſe kann keiner ſcheiden, der da lebt, und ebenſo wenig von dem Glauben, den daſſelbe mit ſich führt. Wir werden alle im Glauben geboren, wer da blind iſt, folgt blind dem geheimen und unwiderſtehlichen Zuge, wer da ſieht, folgt ſehend, und glaubt, weil er glauben will.

Aber ich ſoll die Augen öffnen, ſoll mich ſelbſt kennen lernen, ich ſoll jenen Zwang erblicken, das iſt meine Beſtimmung. Ich ſoll mir ſonach meine Denkart ſelbſt bilden. Abſolut ſelbſtſtändig, und durch mich ſelbſt vollendet und fertig ſtehe ich dann da. Ich bin durchaus mein eignes Geſchöpf. Ich wollte ſein, und ich bin es geworden, dadurch daß ich es wollte. Ich habe die Denkart, welche ich habe, mit Bedacht und Abſicht aus andern möglichen Denkarten ausgewählt, weil ich ſie für die einzige meiner Würde und meiner Beſtimmung angemeſſene erkannt habe. Ich habe mit Freiheit und Bewußtſein mich ſelbſt in den Standpunkt zurückverſetzt, auf welchem meine Natur mich verlaſſen hatte. Ich nehme daſſelbe an, was auch ſie ausſagt: aber nicht, weil ich muß, ſondern weil ich will.

Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, iſt nicht ein fremdes, ohne Rückſicht auf mich zu Stande gebrachtes Weſen, in welches ich nie eindringen könnte. Sie iſt durch meine eignen Denkgeſetze gebildet und muß wohl mit denſelben übereinſtimmen, ſie muß mir überall durchſichtig und durchdringbar ſein bis in ihr Inneres. Sie drückt überall nichts aus, als Beziehungen meiner zu mir ſelbſt, und ſo gewiß ich hoffen kann, mich ſelbſt zu erkennen, ſo gewiß darf ich mir verſprechen, ſie zu erforſchen.“

Die Stimme meines Gewiſſens gebietet mir in jeder beſondern Lage meines Daſeins, was ich in dieſer Lage zu thun und zu meiden habe. Ihr zu gehorchen, daß iſt meine einzige Beſtimmung. Durch die Gebote meines Gewiſſens allein kommt Realität in meine Vorſtellungen. Ich kann jenen die Aufmerkſamkeit nicht verweigern, ohne meine Beſtimmung aufzugeben. Es iſt ſchlechthin wahr, ohne weitere Begründung, daß ich jener Stimme gehorchen ſoll: es wird mir ſo-

nach in dieſer Denkweiſe alles wahr, was für die Möglichkeit eines ſolchen Gehorſams als wahr vorausgeſetzt wird.

Es ſchweben mir vor Erſcheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner ſelbſt übertrage: ich denke ſie mir als Weſen meines gleichen. Die Speculation belehrt mich, daß dieſe vermeinten Vernunftweſen außer mir nichts ſind, als Producte meines eignen Vorſtellens. Aber die Stimme meines Gewiſſens ruft mir zu: was dieſe Weſen auch an und für ſich ſeien, du ſollſt ſie behandeln als für ſich beſtehende, freie, ſelbſtſtändige, von dir ganz und gar unabhängige Weſen. Setze als bekannt voraus, daß ſie ganz unabhängig von dir und lediglich durch ſich ſelbſt Zwecke ſetzen können: ehre ihre Freiheit, ergreife mit Liebe ihre Zwecke gleich den deinigen. So ſoll ich handeln. Die Stimme des Gewiſſens iſt es, durch welche jene Weſen mir zuerſt als meines Gleichen dargeſtellt werden, und das Gebot: hier iſt gewiß und wahrhaftig, und für ſich beſtehend, ein Weſen meines Gleichen, überſetzt wird.

Es ſchweben mir vor andere Erſcheinungen, die ich für vernunftloſe Sachen halte. Auch dieſe wird die Speculation leicht vernichten. Aber ich umfaſſe dieſelben Dinge auch durch Bedürfniß und Genuß. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger und Durſt wird mir etwas zu Speiſe und Trank. Ich werde wohl genöthigt, an die Realität deſſen zu glauben, das meine Exiſtenz bedroht, oder allein ſie zu erhalten vermag.

Kurz, es giebt überhaupt kein bloßes Sein für mich, das mich nicht anginge, und welches ich anſchaute, lediglich um des Anſchauens willen; nur durch ſeine Beziehung anf mich iſt, was überhaupt für mich da iſt. Aber es iſt überall nur Eine Beziehung auf mich möglich, und alle andern ſind nur Unterarten von dieſer: meine Beſtimmung, ſittlich zu handeln. *Meine Welt iſt Object und Sphäre meiner Pflichten, und abſolut nichts Anderes*, eine andere Welt giebt es für mich nicht, mein geſammtes Vermögen und alles Vermögen der Endlichkeit reicht nicht hin, eine andere Welt zu faſſen.

Auf die Frage: ob denn in der That eine ſolche Welt vorhanden ſei, kann ich nichts Gründliches antworten als dies: ich habe gewiß und wahrhaftig dieſe beſtimmten Pflichten, welche ſich mir als Pflichten gegen ſolche und in ſolchen Objecten darſtellen, dieſe beſtimmten Pflichten, die ich mir nicht anders vorzuſtellen, und ſie nicht anders

auszuführen vermag, als innerhalb einer ſolchen Welt, wie ich mir eine vorſtelle.

Alſo nicht die Einwirkung vermeinter Dinge außer uns, welche ja für uns nur inſofern ſind, in wiefern wir ſchon von ihnen wiſſen, ſondern der nothwendige Glaube an unſre Freiheit und an das Geſetz unſers Handelns iſt es, welcher alles Bewußtſein einer außer uns vorhandenen Realität begründet. Von jenem Bedürfniß des Handelns geht das Bewußtſein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt.

An jede Handlung knüpft in meinem Denken unmittelbar ſich an ein in der Zukunft liegendes Sein, ein Zuſtand, zu dem das Handeln ſich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten. Aber meine Handlung ſoll nicht vom Zweck abhängen, ſondern ich ſoll ſchlechthin auf eine gewiſſe Weiſe handeln, weil ich es einmal ſoll. Das Gebot des Handelns ſelbſt iſt es, welches mir einen Zweck ſetzt: daſſelbe in mir, was mich nöthigt, zu denken, daß ich ſo handeln ſolle, nöthigt mich, zu glauben, daß aus dieſem Handeln etwas erfolgen werde, es eröffnet dem Auge meines Geiſtes die Ausſicht auf eine andere und beſſere Welt, als die für mein ſinnliches Auge vorhandene, es macht, daß ich ſie mit allen meinen Trieben umfaſſe.

Auch ſchon in der bloßen Betrachtung der Welt, wie ſie iſt, äußert ſich in meinem Innern die abſolute Forderung einer beſſern Welt. Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menſchheit ſchlechthin nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könne. Dann wäre alles Täuſchung, und es wäre nicht der Mühe werth, gelebt, und dieſes ſtets wiederkehrende, auf nichts ausgehende und nichts bedeutende Spiel mitgetrieben zu haben. Nur inwiefern ich dieſen Zuſtand betrachten darf als Mittel eines beſſern, erhält er Werth für mich, in dem Gegenwärtigen kann mein Gemüth nicht Platz faſſen, unwiderſtehlich wird es von ihm zurückgeſtoßen.

Noch kämpft die Natur, und häufig ſiegreich, gegen die vernünftige Thätigkeit der Menſchen. So kann es nicht bleiben. Alle jene Ausbrüche der rohen Gewalt, vor welchen die menſchliche Macht in Nichts verſchwindet, können nichts anders ſein, als das letzte Sträuben der wilden Maſſe gegen den geſetzmäßig fortſchreitenden, belebenden und zweckmäßigen Gang, zu welchem ſie ihrem eignen Triebe zuwider gezwungen wird. Die Natur muß allmälig in die Lage eintreten, daß ſich auf ihren gleichmäßigen Schritt ſicher rechnen und

zählen lasse, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältniß mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen.

Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserm Geschlecht verursacht. Wildheit, Leidenschaft, Egoismus, Mißverständnisse selber der Guten unter einander reiben die Kräfte auf, und vereiteln alles zweckmäßige Wirken. So scheinen alle guten Vorsätze in leere Bestrebungen zu verschwinden, die keine Spur ihres Daseins hinter sich lassen, indessen Alles so gut oder so schlecht geht, als es ohne diese Bestrebungen durch den blinden Naturmechanismus gehen kann, und ewig fortgehen wird. — Ewig fortgehen wird? Nimmermehr, wenn nicht das ganze menschliche Dasein ein zweckloses und nichts bedeutendes Spiel ist. — Es ist die Bestimmung unsers Geschlechts, sich zu einem einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen, und es läßt sich sicher darauf rechnen, daß dieses Ziel zu seiner Zeit erreicht werde. Bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen bewohnten Erdball vertheilt, und unser Geschlecht der uneingeschränktesten Mittheilung mit sich selbst fähig ist, muß eine Nation die andere, ein Welttheil den andern auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder dem allgemeinen Bunde, um dessen willen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht sein wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand, mit gemeinschaftlicher Kraft die Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Begriffen mangelt.

Im Innern jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ungefähr zusammengebracht, und welche man Staaten nennt, erhält der Mißbrauch durch seine Fortdauer eine Art von fester Form, und die herrschenden Stände haben nichts mehr zu thun, als ihre Vorrechte zu erweitern, bis endlich die Unterdrückung das höchste Maaß erreicht hat, und völlig unerträglich geworden ist, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Muth nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger einen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, Allen gleich zu sein. Um vor gegenseitiger Gewaltthat unter einander selbst, und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden

ſie alle unter einander ſich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen. Durch die Errichtung dieſes einigen wahren Staats, dieſe feſte Begründung des innerlichen Friedens, iſt zugleich der auswärtige Krieg mit wahren Staaten ſeiner Möglichkeit nach abgeſchnitten. Dagegen wird ſich gegen die Sklavenſtaaten eine Propaganda der Freiheit bilden. In dem wahren Staat wird alle Verſuchung zum Böſen, ja ſogar die Möglichkeit, vernünftigerweiſe eine böſe Handlung zu beſchließen, rein abgeſchnitten ſein.

Nachdem keine ſelbſtſüchtige Abſichten mehr die Menſchen zu theilen, und ihre Kräfte im Kampf unter einander ſelbſt aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinſchaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig iſt, die Natur. Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden ſie ſich nothwendig zu dem einigen, gemeinſamen Zwecke, und es entſteht ein Körper, den allenthalben derſelbe Geiſt und dieſelbe Liebe belebt. Jeder Nachtheil des Einzelnen iſt nun, da er nicht mehr Vortheil für irgend einen Andern ſein kann, Nachtheil für das Ganze, und wird in jedem Gliede mit demſelben Schmerz empfunden, und mit derſelben Thätigkeit erſetzt, jeden Fortſchritt, den ein Menſch gemacht hat, hat die ganze menſchliche Natur gemacht.

Dieſes iſt der Zweck unſers irdiſchen Lebens, den uns die Vernunft aufſtellt, und für deſſen unfehlbare Erreichung ſie bürgt. Es iſt dies kein Ziel, nach dem wir nur zu ſtreben hätten, um unſre Kräfte an etwas Großem zu üben, deſſen Wirklichkeit aber wir etwa aufgeben müßten: es ſoll, es muß wirklich werden, es muß in irgend einer Zeit erreicht ſein dieſes Ziel, ſo gewiß eine Sinnenwelt iſt, und ein vernünftiges Geſchöpf in der Zeit, bei welchem ſich außer jenem Zwecke gar nichts Ernſthaftes nnd Vernünftiges denken läßt, und deſſen Daſein allein durch jenen Zweck begreiflich wird.

Aber wenn er nun erreicht ſein, und die Menſchheit am Ziele ſtehen wird, was wird ſie dann thun? Es giebt über jenem Zuſtand keinen höhern auf Erden, die Menſchheit ſtünde dann ſtill auf ihrer Bahn, darum kann ihr irdiſches Ziel nicht ihr höchſtes ſein. Das Sittengeſetz in unſerm Innern würde überflüſſig, und paßte nicht in ein Weſen, das zu nichts Höherem beſtimmt wäre. Soll ich jenen Gehorſam für vernünftig anzuerkennen vermögen, ſo muß er doch irgend einen Erfolg haben, und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für

den Zweck der irdiſchen Welt, es muß ſonach eine überirdiſche Welt geben, für deren Zweck er diene.

Wäre das die ganze Abſicht unſers Daſeins, einen irdiſchen Zuſtand unſers Geſchlechtes hervorzubringen, ſo bedürfte es lediglich eines unfehlbaren Mechanismus, der unſer äußeres Handeln beſtimmte. Die Freiheit wäre nicht bloß vergebens, ſondern ſogar zweckwidrig, der gute Wille vollkommen überflüſſig. Aber ich bin frei, und darum kann ein ſolcher Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen, in welchem die Freiheit abſolut zwecklos iſt, meine ganze Beſtimmung nicht erſchöpfen.

Und hiemit geht die ewige Welt heller vor mir auf. In ihr iſt rein und bloß der Wille, wie er im geheimen Dunkel des Gemüths vor allen ſterblichen Augen verſchloſſen liegt, erſtes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unſichtbare Reich der Geiſter hindurchläuft, ſo wie in der irdiſchen Welt die That. Nicht erſt, nachdem ich aus dem Zuſammenhang der irdiſchen Welt geriſſen ſein werde, werde ich den Eintritt in die überirdiſche erhalten, ich lebe ſchon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdiſchen, ſchon jetzt iſt ſie mein einziger feſter Standpunkt, und das ewige Leben, das ich ſchon längſt in Beſitz genommen, iſt der einzige Grund, warum ich das irdiſche noch fortführen mag. Das was ſie Himmel nennen, liegt nicht jenſeit des Grabes, es iſt ſchon hier um unſere Natur verbreitet, und ſein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Ich bin freilich, wenn ich den durch das Gewiſſen mir gebotenen Willen als wirkende Urſache in der Sinnenwelt anſehe, genöthigt, ihn auf jenen irdiſchen Zweck als Mittel zu beziehn. Ich befördere den irdiſchen Zweck nicht um ſein ſelbſt willen, ſondern darum, weil mein wahrer Endzweck, Gehorſam gegen das Geſetz, in der gegenwärtigen Welt ſich mir nicht anders darſtellt, denn als Beförderung jenes Zwecks. Ich lebe und wirke ſonach ſchon hier, meinem eigentlichſten Weſen und meinem nächſten Zwecke nach, nur für die andere Welt, und die Wirkſamkeit für dieſelbe iſt die einzige, deren ich ganz ſicher bin, für die Sinnenwelt wirke ich nur um der andern willen, nur darum, weil ich für die andern gar nicht wirken kann, ohne für dieſe wenigſtens wirken zu wollen.

Soll aber dieſes Leben nicht völlig unnütz ſein in der Reihe unſers Daſeins, ſo muß es ſich zu einem künftigen wenigſtens verhalten, wie Mittel zum Zweck. Der gute Wille nur kann es ſein, durch den wir für ein anderes Leben arbeiten. Daß er an und für ſich ſelbſt

Folgen haben müſſe, wiſſen wir ſchon in dieſem Leben, denn die Vernunft kann nichts Zweckloſes gebieten, welches aber dieſe Folgen ſeien, ja wie es nur möglich ſei, daß ein bloßer Wille etwas wirken könne, darüber können wir auch nicht einmal etwas denken, ſo lange wir noch in dieſer materiellen Welt befangen ſind. In Rückſicht der Beſchaffenheit dieſer Folgen iſt alſo das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges, ein Leben im Glauben.

Und nun erſcheint das gegenwärtige Leben nicht mehr als unnütz und vergeblich, dazu, und nur dazu allein, um dieſen feſten Grund in einem künftigen Leben zu gewinnen, iſt es uns gegeben. Die gegenwärtige Welt iſt überhaupt nur durch das Pflichtgebot für uns da, die andere wird uns gleichfalls nur durch ein anderes Pflichtgebot entſtehen: denn auf eine andere Weiſe giebt es für kein vernünftiges Leben eine Welt.

Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, daß man das Sinnliche und die Zwecke deſſelben aufopfert für das Geſetz. Erſt durch dieſe Verzichtleiſtung auf das Irdiſche tritt der Glaube an das Ewige hervor. Nie anders, als durch die Begierde nach dem, was in dieſer Welt wirklich werden könne, getrieben, giebt es für uns keine Freiheit, die den Grund ihrer Beſtimmung in ſich ſelbſt hätte.

Das Geſetz der überſinnlichen Welt bezieht ſich nur auf den Willen, es iſt alſo ſelbſt ein Wille. Ein Wille, der rein und blos als Wille wirkt, durch ſich ſelbſt, ſchlechthin ohne alles Werkzeug, der abſolut durch ſich ſelbſt That iſt und Product, deſſen Wollen Geſchehen, deſſen Gebieten Hinſtellen iſt, in welchem ſonach die Forderung der Vernunft, abſolut frei und ſelbſtthätig zu ſein, dargeſtellt iſt.

Sein Wille iſt That, aber ſeine Wirkungsweiſe iſt der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengeſetzt. Er lebt und iſt, aber er iſt nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können. Die Natur mit ihren Geſetzen wird ihm gegenüber zu einem leeren und nichts bedeutenden Worte. Es iſt keine Natur mehr. Er, nur Er iſt.

Die Fäden, durch welche bisher mein Gemüth an dieſe Welt angeknüpft war, und durch deren geheimen Zug es allen Bewegungen in ihr folgte, ſind auf ewig zerſchnitten, und ich ſtehe frei, und ſelbſt meine eigne Welt, ruhig und unbewegt da. Mein Geiſt iſt auf ewig verſchloſſen für Verwirrung und den Zweifel. Nur Eines iſt, das ich

wiſſen mag: was ich thun ſoll, und dies weiß ich ſtets unfehlbar. Über alles andere weiß ich nichts, und weiß es, daß ich darüber nichts weiß, und wurzle feſt ein in dieſer meiner Unwiſſenheit, und enthalte mich, zu meinen, zu muthmaßen, mit mir ſelbſt mich zu entzweien über das, wovon ich Nichts weiß. Kein Ereigniß in der Welt kann durch Freude, keins durch Betrübniß mich in Bewegung ſetzen, kalt und ungerührt ſehe ich auf alle herab, denn ich weiß, daß ich kein einziges zu deuten, noch ſeinen Zuſammenhang mit dem, woran allein mir gelegen iſt, einzuſehn vermag. Alles was geſchieht, gehört in den Plan der ewigen Welt, und iſt gut in ihm, ſoviel weiß ich; was in dieſem Plane reiner Gewinn, oder was nur Mittel ſei, um ein vorhandenes Übel hinwegzuſchaffen, was daher mich mehr oder weniger erfreuen ſolle, weiß ich nicht. Das Einzige, woran mir gelegen ſein kann, iſt der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Weſen, und zwar lediglich um ſein ſelbſt, um des Fortgangs willen. Ob Ich das Werkzeug dazu bin oder ein Anderer, ob es Meine That iſt, die da gelingt oder verhindert wird, oder die eines Andern, gilt mir ganz gleich. Ich betrachte mich nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzwecks, und achte und liebe mich nur als ſolches, denn meine geſammte Perſönlichkeit iſt mir ſchon längſt in der Anſchauung des Ziels verſchwunden.

Rein und heilig fließt das ewige Leben hin als Band, das Geiſter mit Geiſtern in Eins verſchlingt, undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar da liegend vor dem geiſtigen Auge. In dieſem Lichtſtrome fortgeleitet ſchwebt der Gedanke von Seele zu Seele. Durch dieſes Geheimniß findet der Einzelne ſich ſelbſt, und verſteht, und liebt ſich ſelbſt nur in einem andern, und jeder Geiſt entwickelt ſich nur an andern Geiſtern, und es giebt keinen Menſchen, ſondern nur eine Menſchheit, kein einzelnes Denken und Lieben, ſondern nur ein Denken und Lieben in und durch einander. Aller Tod in der Natur iſt Geburt, nicht der Tod tödtet, ſondern das lebendigere Leben, welches hinter dem alten verborgen ſich entwickelt. Es iſt noch viel weniger möglich, daß die Natur ein Leben vernichten ſolle, das aus ihr nicht ſtammt, die Natur, die ſelbſt nur meinetwillen lebt.

In aller Fülle des Lebens iſt die Natur doch nur der Vorhang, durch welchen eine unendlich vollkommnere mir verdeckt wird. Mein Glaube tritt hinter dieſen Vorhang. Er ſieht nichts Beſtimmtes, aber

er erwartet mehr, als er hienieden faſſen kann, und je in der Zeit wird faſſen können.

So leitet dieſer extreme Subjectivismus wieder zu einer Transcendenz, die um ſo abentheuerlicher und phantaſtiſcher ausſieht, weil ſie nur als ein Poſtulat des Mangels, ein Product des Nichts erſcheint. Gegen dieſe Orthodoxie des kategoriſchen Imperativs ſträubt ſich der Pietismus des Herzens, und aus der Energie des Glaubens wird die weiche Frömmigkeit der Liebe.

Jacobi's Glaubensphiloſophie.

„Unſre Welt wird noch ſo fein werden, daß es ebenſo lächerlich ſein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Geſpenſter.“ — So lautet eine Weiſſagung Lichtenbergs.

Und dann wieder über eine Weile, ſetzt Jacobi hinzu, wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehn, mit Eile nun, die höchſte Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch einmal ſich wenden das Urtheil der Weiſen: dann werden wir nur noch an Geſpenſter glauben. Wir ſelbſt werden ſein wie Gott, und alles Sein ein Weſenloſes.

Zu dieſer Zeit wird des Ernſtes ſaurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewiſcht aus jedem Auge die Thräne der Sehnſucht: es wird lauter Lachen ſein unter den Menſchen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an ſich vollendet, die Menſchheit iſt am Ziele, einerlei Krone ſchmücket jedes Mitverklärten Haupt.

Schein und Schatten umgeben uns. Nicht einmal das Weſen unſers eignen Daſeins erkennen wir. Alles prägen wir mit unſerm Bilde, und dieſes Bild iſt eine wechſelnde Geſtalt: jenes Ich, das wir unſer Selbſt nennen, eine zweideutige Geburt aus Allem und aus Nichts: die eigne Seele nur Erſcheinung! Doch offenbart ſich in ihr unmittelbares Leben. Darum iſt uns der Seele reines Gefühl Urbild des Seins von Allem, ihr reiner Trieb das Herz der Natur. Vertieft in dieſe Geſichte gleicht der ſtumme Forſcher jenem Beherrſcher Aſſyriens, der nur wußte: Es lag ein Traum in meiner Seele. Ein Traum, den er nicht auszubilden, vielweniger zu deuten im Stande war.

— Unwiſſend bin ich in einem Maaße, daß ich den bloßen

Zweifler verachten darf. Dennoch weit davon entfernt, mit dieser überschwenglichen Weisheit mich zu brüsten, sie zu verwechseln mit der Wahrheit, deren Verheißung ich im Busen trage, ihr Tempel und Altäre zu weihn, und die sinnloseste aller Abgöttereien einzurichten, demüthigt mich vielmehr ihr Bewußtsein bis zu einer Schwermuth, die zum Lachen satter Wisser und Nichtwisser sagen möchte: du bist toll! Es ist nicht groß, für die Wahrheit aller Wahrheiten zu achten, es gebe keine Wahrheit. Der Mensch muß seicht und schaal geworden sein, wenn er zu sich selbst sagen und dabei guter Dinge bleiben kann: Ich bin Nichts, ich weiß Nichts, ich glaube Nichts. Nur soviel ist Gutes am Menschen, als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat, als er für das unsichtbar Wirkliche, Lebendige und Wahre fühlt.

Im Geiste des lebendigen Menschen sind die Ideen kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch *fühlt* sich über die Natur erhaben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dies *unbegreifliche* und *wunderbare* Vermögen nennt er *Freiheit*. Ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten und Schönen, die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht giebt, und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des *göttlichen Wesens*. Der Abdruck dieses Göttlichen im Leben ist die *Tugend*, die Vernunft faßt sie mit nachfolgendem Bemühen in die Schranken eines Gesetzes. Wolltest du aus dem Gesetze deine Sittlichkeit erkennen, aus verkleinernder Copie das herrliche Urbild? Wie kämest du zu irgend einem herrlichen Entschluß, spräche nicht augenblicklich dein höherer Instinct, und überwältigte alles Zählen und Messen, im Sturme dich fortreißend an's Ziel der über alles Irdische emporsteigenden Freiheit!

So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes giebt, so gewiß giebt es einen Gott. Zu ihm führt alles, was über die Natur erhebt: der Geist des Gefühls, der Geist des Gedankens, unser inwendigstes Bewußtsein. Sein Dasein beruht uns nicht auf einem Wunsch, es ist das Gewisseste, aus dem unser eignes Dasein hervorging, Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müßigen Postulat, wir fühlen sie in unserm freien Handeln und Wirken.

Obgleich ein unüberwindliches Gefühl uns nöthigt, Freiheit und Vorsehung dem Menschen beizumessen, vermeiden wir dennoch schwer, sie in der Reflexion ihm wieder abzusprechen, ja sie überall zu läugnen.

Beide sind dem Verstand unbegreiflich und scheinen ihm daher unmöglich. — Die Annahme einer wirklichen und wahrhaftigen Vorsehung und Freiheit, nicht nur in dem höchsten, sondern in jedem vernünftigen Wesen, ist dasjenige, was meine Philosophie von allen andern seit Aristoteles unterscheidet. Jede andre Philosophie ist inconsequent, so lange sie nicht mit Spinoza eine blinde Nothwendigkeit anerkennt, und Zurechnungsfähigkeit wie Persönlichkeit aufgiebt.

Ich verstehe unter Freiheit dasjenige Vermögen des Menschen, kraft dessen er selbstständig ist und allein thätig in sich und außer sich handelt. Insofern er sich als ein freies Wesen ansieht, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu, nur insoweit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur als den Urheber davon ansieht, nennt er sich frei, nur insofern er, sich von der Natur unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreißt und mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus begrenzt. Die Natur allein ist ein blindes Hervorbringen.

Es ist unmöglich, daß Alles Natur und keine Freiheit sei, weil es unmöglich ist, daß, was allein die Menschen adelt, das Wahre, Gute und Schöne Betrug und Lüge sei. Aber die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Das Gebiet der Freiheit ist ein Gebiet der Unwissenheit, und zwar ein den Menschen undurchdringliches. Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!

Jede tugendhafte Handlung ist in Beziehung auf die Natur ein Wunder, ebenso jede wahrhaft geniale Schöpfung. Für die Wirklichkeit beider zeugt allein der Geist, der inwendige, der uns überall nur Geheimnisse offenbart, unergründliche, also keine Wissenschaft: diese bricht nothwendig ab, wo das Wirken der Freiheit sich kund giebt.

Durch die Voraussetzung eines Schöpfers begreifen wir das Dasein um nichts besser, als wenn wir bei einer ewigen Natur bleiben; das aber begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freiheit, wenn sie nicht waren am Anfang, dann auch überall nicht sind, mithin der Mensch von seinem Geist, seinem Herz und Gewissen, die ihm diesen Begriff als den wahrhaften aufdringen, nur getäuscht werde. Ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Mensch; ein Mähr-

chen, eine Lüge des Menschen Gott, der Gott des Sokrates und Plato, der Gott der Christen.

Leben und Freiheit ist nur jenseit der Natur. Innerhalb der Natur ist Alles offenbar unendlich mehr im Andern als in sich, und Freiheit nur im Tode.

Der Begriff der Freiheit ist der einer Vorsehungs- und Wunderkraft, wie der Mensch solche in seiner vernünftigen Persönlichkeit durch sich selbst inne wird, wie solche überschwenglich sein muß in Gott, wenn die Natur von ihm, und nicht er von der Natur ausgegangen ist.

Freiheit können wir uns nur insofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft zum Guten bewußt sind. Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen ist, das Vermögen, wodurch er sein Leben in sich selbst hat, dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, also uns nicht wirklich frei sein, sondern nur nach Freiheit annähernd streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Es ist das Geheimniß der Schöpfung, der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen, des Daseins einzelner persönlicher Wesen. Darum herrscht es auch durch die ganze Natur, die überall, wie in unsrer Brust, einen Gott zugleich ankündigt und verbirgt.

Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Die heiligen Vocale, ohne welche die Schrift der Natur nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, sind im Menschen.

Nicht eine, alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben dem Wissen bestehender, ihm unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderkräftig schuf, der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsres Geschlechts; er ist die Vernunft selbst, und deswegen nicht nur älter als alle von Menschen erfundenen Wissenschaften und Künste, sondern auch, als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über sie alle wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geist des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln,

so würde in Erfüllung gehn, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß: wir würden sein wie Gott.

Abgesondert, für sich allein, ist der Mensch Nichts, ein durchaus unmögliches Wesen. Sein bloßes reines Bewußtsein ist ein bloßer leerer Raum des Denkens, den er selbst nicht erfüllen, den er darum auch nicht einmal unterbrechen kann, um durch eine solche Unterbrechung wenigstens sich selbst in seiner Nichtigkeit zu wiederholen, und sein eignes Echo, ein Ich bin als Nichts hervorzubringen.

Er findet sich als ein durch und durch abhängiges, entsprungenes, selbstverborgenes Wesen, aber belebt von einem Triebe, seinen Ursprung zu erforschen, an ihm sich zu erkennen. Diesen, seine Gattung auszeichnenden Trieb nennt er Vernunft.

Kein Trieb, wie sehr man ihn in sich allein betrachte, will nur seine eigne freie Wirksamkeit. Sein Wesen ist Verheißung: er will Befriedigung.

Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur aus dieser Kraft.

Alles Wissen beruht zuletzt entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, daß wir es glauben. Die Vorstellung des im Gefühl allein Gewiesenen nennen wir Idee. Was wir Vernunft nennen, zum Unterschied von dem der Natur allein zugewandten Verstand, geht uns einzig und allein aus dem Gefühl hervor. Die Autorität dieses Gefühls erkennt unsre Philosophie für die höchste, und gründet allein darauf die Lehre vom Übersinnlichen.

Das Thier vernimmt nur Sinnliches; der mit Vernunft begabte Mensch auch Übersinnliches, und er nennt das Organ, womit er das Übersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, Auge nennt. Aber die Offenbarung der Vernunft ist nur in einem Verstande möglich. Gott schreiben wir so wenig Vernunft zu, als wir ihm Sinnlichkeit zuschreiben; er bedarf keiner Organe.

Diesem Vermögen des Geistes, der intellectuellen Anschauung, offenbart sich das an sich Wahre, Gute und Schöne als

ein Überschwengliches, in keiner Erscheinung Darstellbares, auf eine unmittelbare Weise.

Gott kann seinem Wesen nach nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da der Mensch nur das Relative denken kann. Der Glaube ist daher der einzige Überzeugungsgrund für das Sein Gottes; es läßt sich aber ein zuverlässigerer Überzeugungsgrund auch nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann. Denn wie könnten alle heiligen Menschen aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben mit solcher Einheit das gegenwärtige Leben verachten, wenn sie nicht von der Wahrheit desselben eine Vorempfindung hätten, die unsre Einsicht übersteigt? Ist ein Verlangen, ein Suchen und Streben möglich ohne wenigstens eine dunkle Vorstellung des gesuchten Gegenstandes? Das Bedürfniß als solches offenbart nicht, was ihm abhilft, dieses entdeckt erst eine, mit ursprünglicher Vorsehung begabte, göttlich wahrsagende Seele.

Wenn Licht in das Finstere dringt, so kann es scheinen, als hätte sich jenes aus diesem entwickelt. Aber jene unmittelbaren unaussprechlichen Ideen, die in den Verstand nur als dunkle Vorstellungen treten, sind in sich selbst jenes Licht der höchsten Erkenntniß, das sich selbst und die Finsterniß offenbar macht.

Wenn jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Gründen sich entwickelt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Gründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Die Philosophie muß dabei stehn bleiben, daß Glaube etwas von der Seele Gefühltes sei, welches die wirklichen Vorstellungen von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. Dadurch erhalten jene Vorstellungen Gewicht und Einfluß, durchdringen die Seele und werden zum herrschenden Princip unsres Handelns. Der Mensch ist wahnsinnig, sobald er seine Einbildungen für Empfindungen oder wirkliche Dinge hält.

Um Gott zu suchen, muß man ihn schon voraus im Herzen und im Geiste haben; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm geboren und nach seinem Bilde geschaffen sind. Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig,

was außer ihm ſollte ihn uns kund thun? Bilder, Töne, Zeichen? die nur zu erkennen geben, was ſchon verſtanden iſt. Die Menſchen ſuchen, was ſie ſchon wiſſen, und wiſſen nicht, was ſie ſuchen.

Wer Gott nicht ſieht, für den hat die Natur kein Angeſicht, dem iſt ſie ein vernunftloſes Unding, eine geſtaltende düſtere Ungeſtalt; ein Weſenloſes, das aus Weſenloſem Gleichniſſe ohne Urbild in's Unendliche bildet, eine herzloſe, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein- und Schattenleben brütende Mutter Nacht.

Der Glaube an Gott iſt Inſtinct; er iſt dem Menſchen natürlich, wie ſeine aufgerichtete Stellung. Dieſen Glauben nicht zu haben, iſt ihm widernatürlich, wie ihm die niedergeworfene, nur zum Suchen an der Erde hingebückte Stellung des angeſichtloſen, nicht himmelanſchauenden Thieres widernatürlich iſt.

Inſtinct iſt diejenige Energie, welche die Art und Weiſe der Selbſtthätigkeit, womit jede Gattung lebendiger Naturweſen als die Handlung ihres eigenthümlichen Daſeins ſelbſt anfangend und alleinthätig fortſetzend gedacht werden muß, urſprünglich beſtimmt, ohne Hinſicht auf noch nicht erfahrne Luſt und Unluſt.

Der erklärende, nachweiſende Verſtand hat im Menſchen nicht das erſte und nicht das letzte Wort. Nur wer auszulegen weiß, verſteht. Immer iſt etwas zwiſchen uns und dem wahren Weſen: Gefühl, Bild oder Wort. Wir ſehen überall nur Verborgenes; aber, als ein Verborgenes, ſehen wir und ſpüren wir daſſelbe. Dem Geſehenen ſetzen wir das Wort zum Zeichen. Das iſt die Würde des Worts. Selbſt offenbart es nicht, aber es beweiſet Offenbarung, befeſtigt ſie und hilft das Befeſtigte verbreiten. Einzelne Menſchen haben ebenſowenig Religion und Sprache erfunden, als das Sehen und Hören. So wenig der Menſch, ehe er war, ſein Daſein ſich vorgeſetzt hat, ſo wenig das erſte Wort, ehe es war. Ohne die Gabe unmittelbaren Verſtändniſſes wäre der Gebrauch der Rede nie entſtanden. Die Auslegung geſchieht unmittelbar, durch Inſtinct. Durch ihn, den allein wahrhaft ſehenden.

Auch im Thiere iſt Weiſſagung, und nur eine höhere im Menſchen. Jenes weiß, ſucht und findet, was es innerlich begehrt und nicht kennt: dieſer ebenſo ein Unſichtbares, das er auch nicht kennt, und nur im Bedürfniß weiß; im Bedürfniß eines Geiſtes, deſſen Weſen iſt, zu wiſſen, daß er ſein Leben nicht in ihm ſelber hat. Der ſich erhebende Geiſt wirft den Leib auf die Knie.

Ausschließlich gerichtet auf das Übersinnliche und Übernatürliche, ist das alleinige Gebiet der Vernunft das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen, das Gebiet der Wunder. Verliert sie dieses, so hat sie keine Stätte mehr.

Die Sinne stellen uns nur ihre eignen Veränderungen vor, und Nichts von dem, was sie verändert. Alle Stimmen der Empfindung fließen, sich gegenseitig aufrufend und antwortend, in einander, lösen, wiederhallend, in lauter Wiederhall sich auf, und mit diesem Echo ist das Gemüth vorhanden. Es tönt darin und wiedertönet, aber Nichts ertönet. Fragt das Gemüth sich selbst nach seinen Tönen, was darin ertöne, so weiß es selbst auch nicht einmal, wonach es fragt. Aber die Frage ist in ihm und dauert ewig. Der Verstand würde sie gern vertilgen, daß auch nicht das mindeste von einem Schall, der doch immer scheint als wolle er bedeuten, in ihm zu vernehmen wäre. Denn das Mannigfaltige und Veränderliche der Sinnlichkeit widersteht dem einfachen, unveränderlichen Wesen des Verstandes. Seine Beziehung auf sie ist daher eine verneinende, sein Streben überhaupt ein bloßes Widerstreben gegen Alles außer ihm. Daher jenes unaufhörliche Gleichsetzen, ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen, wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. Weil eine solche gänzliche Vernichtung durch Vereinfachung unmöglich ist, darum allein bleibt der Verstand in Thätigkeit. An und für sich selbst unthätig, ohne Suchen und Verlangen, ohne Bedürfniß und Geschäft, will er, in gestörter Ruhe, ewig nur die ungestörte, müßige und leere, die er mit Verdruß entbehrt, wieder haben. Durch die Anfälle der Sinnlichkeit auf sie zu merken mit Gewalt genöthigt, sieht er jedesmal ein solches Außersichgerathen mit Schrecken, ängstigt sich und arbeitet mit Anstrengung, auf's Schnellste wieder zu sich selbst zu kommen, wieder einzugehn in sein Wesen, das reine Bewußtsein. Allein in dieser Absicht bildet er auch Begriffe. Sie entstehn ihm in dieser Angst, als instinctmäßige Äußerungen der Antipathie seiner einfachen Natur wider die mannigfaltige der Sinnlichkeit. Mit Hülfe seiner Begriffe treibt er nun von dem auf ihn eindringenden Mannigfaltigen soviel auf der Stelle wieder von sich aus, als Begriffe nur erfassen mögen. Ohne dies feindschaftliche Verhältniß und Bedürfniß wäre zu Begriffen im Verstande weder Grund noch Möglichkeit. Immer weitere Kreise des Begriffes ziehend, die für das Mannigfal-

tige der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseins werden, will er es zuletzt in einem allerweitesten Begriffe, dem Begriff eines wahren offenbarten Nichts, gänzlich vor sich untergehen, und so dem leeren Erkenntnißwesen ein Ende gemacht sehn.

Unleugbar ist es der Geist der speculativen Philosophie, und hat darum von Anbeginn ihr unablässiges Streben sein müssen, die dem natürlichen Menschen gleiche Gewißheit dieser zwei Sätze: Ich bin und es sind Dinge außer mir, ungleich zu machen. Sie mußte suchen, den einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen, jenen aus diesem oder diesen aus jenem herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem allsehenden. Gelang es der Speculation, diese Einheit hervorzubringen, indem sie das Ungleichmachen so lange fortsetzte, bis aus der Zerstörung jener natürlichen eine andere künstliche Identität entsprang, eine ganz neue Creatur, die ihr durchaus angehörte, so konnte es ihr alsdann auch wohl gelingen, eine vollständige Wissenschaft des Wahren allein thätig aus sich hervorzubringen.

In Allem sucht der Geist nur sich selbst wieder hervor, unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Dasein, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbstsein zu retten, es allein thätig und mit Freiheit fortzusetzen. Das Philosophiren der reinen Vernunft muß also ein Proceß sein, wodurch Alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein einen so reinen Geist übrig läßt, daß er in dieser seiner Reinheit selbst nicht sein, sondern nur Alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, daß es ebenfalls selbst nicht sein, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden angeschaut werden kann.

Wir begreifen eine Sache nur, insofern wir sie in Gedanken vor uns entstehn lassen können. Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objectiv in Gedanken aufheben, um es durchaus unser eignes Geschöpf werden zu lassen. Es darf Nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffs ausmachen, was nicht unsre Handlung, eine bloße Darstellung unsrer productiven Einbildungskraft wäre. Der Geist also, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eignes Hervorbringen hinausreicht, muß, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-

ſchöpfer und ſein eigner Schöpfer werden. Er muß ſich dem Weſen nach vernichten, um allein im Begriff zu entſtehn.

Aller Reflexion liegt Abſtraction dergeſtalt zu Grunde, daß die eine nur durch die andere möglich wird. Beide ſind unzertrennlich und im Grunde Eins, eine Handlung des Auflöſens alles Weſens in Wiſſen, progreſſive Vernichtung durch immer allgemeinere Begriffe. Vernichtend lerne ich erſchaffen. Dadurch, daß ich, zergliedernd, zum Nichts gelange, zeigt ſich mir, daß Alles Nichts iſt, außer meiner, nur auf eine gewiſſe Weiſe eingeſchränkten, freien Einbildungskraft. Aus dieſer kann ich dann auch wieder hervorgehn laſſen, allein thätig, alle Weſen, wie ſie waren, ehe ich ſie, als für ſich beſtehend, für Nichts erkannte.

— Und das wäre der Menſch! eine Zuſammenſetzung aus Wahn-Geſichten und aus Wahn-Ideen: jene und dieſe gebildet, und er ſelbſt hervorgebracht durch eine in ſich leere, weſenloſe Phantaſie, hier eine erträumte Natur, dort ein erträumter Gott, und in der Mitte ein Verſtand, der dieſem Unweſen Menſch mühſam nur ſeinen Traum von Wahrheit am Ende zu der Wahrheit eines Traumes deutete, eines nothwendigen, ewigen und allgemeinen, aus welchem kein Erwachen ſei als in ein allgemeines Nichts. Wenn es ſo iſt, der ganze Menſch wirklich dieſes Gewebe ohne Anfang und Ende aus lauter Trug und Täuſchung, behaftet mit einer Sinnlichkeit, die nichts Wahres geben, und mit einem Verſtande, der nichts Unwahres dulden, ſelbſt aber auch Wahres nicht hervorbringen kann, der alſo, um nur des Wahns, den er begründen und zur Wahrheit machen ſollte, und der nicht zu begründen, nicht in Wahrheit zu verwandeln iſt, ſich zu entledigen, ein Nichts des Erkenntniſſes und des Weſens als ſein Höchſtes ſuchen, und auch dieſes unerreichbar finden muß, kann er Daſein haben nur durch Phantaſie, durch Vernunft nur Vernichtung, und iſt Vernunftberaubung ihm gleichwohl das ärgſte: — dann iſt das eröffnete Menſchenloos ein Loos der grauenvollſten Verzweiflung.

Des Menſchen Erkenntniß iſt auf Unvollkommenheit gegründet, wie ſein Daſein. Daher in ihr jenes Wiſſen immer nur von Einem auf ein Anderes ohne Ende. In Gleichniſſen allein ſieht und erkennt der Menſch. Das Unvergleichbare ſieht und erkennt er nicht: ſich ſelbſt nicht, den eignen Geiſt, und ſo auch Gott nicht, den allerhöchſten.

Ein Unvergleichbares, ein Eines für ſich iſt der Menſch ſich ſelbſt durch ſeinen Geiſt, den eigenthümlichen, durch welchen er iſt, der er iſt, dieſer Eine und kein Anderer. Er findet ſich als dieſes Weſen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zuſtände unabhängiges Weſensgefühl, nicht durch Erkenntniß; er weiß, er iſt dieſer Eine und derſelbe, der kein anderer iſt noch werden kann, weil unmittelbare Geiſtesgewißheit von dem Geiſte unzertrennlich iſt.

Der in ſich ſelbſt gewiſſe Geiſt des Menſchen iſt aber kein reiner Selbſtlaut. Weil er ſich ſelbſt nicht ausſprechen kann, ohne Gott und Natur mit auszuſprechen und zwar ſo, daß dieſe vortönen, ſo weiß er, daß er der Alleinige nicht iſt, wenigſtens mit derſelben Gewißheit, womit er weiß, daß er iſt, bezeuget das von ihm unabhängige Daſein anderer Weſen außer ihm mit derſelben Kraft, womit er das eigene Daſein ſich bezeuget. Er erfährt urſprünglich, daß ſeine Selbſtändigkeit wie ſeine Abhängigkeit eingeſchränkt iſt, daß er ebenſo nothwendig Einer nur ſein kann unter Andern, als er nothwendig ſein muß Einer und kein Anderer.

Da wir keine größere Gewißheit haben, als die Gewißheit unſeres Daſeins, unſerer Identität und Perſönlichkeit, ſo wägen wir an dieſer Grundwahrheit alle andere Erkenntniß. Was uns wahr macht, daß wir ſind, davon ſagen wir, daß es iſt; was uns unwahr machen würde, daß wir ſind, das empfinden wir als ungereimt. —

— Gott allein iſt der Eine der nur Eines iſt, er iſt das Eine ohne Anderes im höchſten Sinn, in keinem Sinn Einer nur unter Andern, ſondern das ausſchließlich in ſich ſelbſt genugſame, unbedingt ſelbſtändige, das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Weſen.

Der Menſch hat nur dieſe Macht: entweder Alles aus Einem, oder Alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Namen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer ſein muß, oder es wäre, unter einem andern Namen, wieder nur daſſelbe allgemeine Nichts.

Ein Sein ohne Selbſtſein iſt unmöglich. Ein Selbſtſein aber ohne Bewußtſein, und wieder ein Bewußtſein ohne Selbſtbewußtſein, ohne Subſtantialität und wenigſtens angelegte Perſönlichkeit, vollkommen ebenſo unmöglich. Alſo Gott iſt nicht, iſt das Nichtſeiende im höchſten Sinne, wenn ihm die Grundeigenſchaft des Geiſtes, Selbſtbewußtſein, Subſtantialität und Perſönlichkeit mangelt.

Nie kann das Geringere aus seinen Mitteln das Höhere und Bessere hervorbringen oder sich dazu verklären. Das Erste (der Zeit nach) ist nothwendig überall wo etwas wahrhaft ist, der Geist; es ist kein wahres Sein noch Dasein möglich, außer im Geiste und durch den Geist.

Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgiebt, besinne dich und wähle, ob du dich mit diesem Unbegreiflichen in Freundschaft oder Feindschaft zu befassen habest. Hier verweile und sinne nach, tiefer und tiefer (wie die indischen Brahminen)! Je vollkommner, stiller und reiner du in deinem Innersten dich sammeln wirst, desto deutlicher wirst du vernehmen: Er ist! —

Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Denn sonst müßte im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von den Menschen erfunden werden können. Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein eingebildetes, und mit nichten das höchste, allein in sich bestehende Wesen. So verhält es sich nicht, und darum verliert der Mensch sich selbst, sobald er widerstrebt, sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden, sobald er sich in sich allein begründen will. Alles löset sich ihm denn allmälig auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch, diese einzige: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott, d. h. er macht zu Gott ein Gespenst. Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein drittes.

Finde ich Gott nicht außer mir, vor mir, über mir, so bin ich selbst kraft meiner Ichheit, ganz und gar was so genannt wird, und mein erstes und höchstes Gebot ist, daß Ich nicht haben soll andre Götter außer Mir. Ich begreife alsdann vollkommen, wie dem Menschen jene thörichte, im Grunde gottlose Abgötterei mit einem Wesen außer ihm entsteht; diesen Wahn ergründend und construirend, vernichte ich ihn für immer.

Indem ich aber diesen Götzendienst zu Schanden mache, muß ich auch Alles, was mit ihm zusammenhängt, vertilgen; vertilgen aus meiner Seele die Religion des Beispiels, der Liebe, muß verspotten jede Anregung eines Höheren, verbannen aus meinem Herzen

jede Andacht, jede Anbetung. Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Knie wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kenners der Mechanik, welche die Körper bewegt und in Bewegung erhält, ja selbst auch bildet. Nicht vor dem Gegenstand erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstand, der über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. Aber auch diese Bewunderung würde schwinden, wenn es einem neuen Copernicus gelänge, uns einen Mechanismus des menschlichen Geistes vor Augen zu legen, der ebenso allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als der Newton'sche des Himmels. Auf jedes Staunen würde die Besinnung antworten: du wirst kindisch nur bethört, behalte einmal, daß Bewunderung nur der Unwissenheit Tochter ist!

— Fern sei von mir ein solches Heil! Entschieden gebe ich dem nur äußerlichen Götzendienst vor jener Selbstgötterei den Vorzug. Es ist einerlei, ob ich mit Bildern aus Holz und Stein, mit Ceremonien, Wundergeschichten, Gebärden und Namen, oder ob ich mit reinen Begriffen Abgötterei treibe. Nicht der Götze macht den Götzendiener, nicht der wahre Gott den wahren Anbeter. Innerlich im Herzen und im Geiste meinen sie mit ihren sinnlichen Einbildungen oft das Wahre. Machte der wahre Gott den wahren Anbeter, so wären wir es alle, und alle in demselben Maaß, da des wahren Gottes Gegenwart nur Eine allgemeine ist.

— Wer mit verderbender Hand die heilige und hohe Einfalt des Glaubens antastet, der ist ein *Widersacher der Menschheit*; denn keine Wissenschaft noch Kunst, noch irgend eine Gabe, wie sie Namen haben möchte, vergälte was mit ihm genommen würde. Ein Wohlthäter der Menschheit ist dagegen, wer durchdrungen von der Hoheit, Heiligkeit und Wahrheit jenes Glaubens, es *nicht duldet*, daß man ihn verwüste. Seine Hand wird stark sein, indem er die gesunkenen Altäre des allein Lebendigen höher wieder aufrichtet. Da er sie ausstreckte, sank und verdorrte die Hand des Stürmers. So war es bisher, so wird es ferner sein.

Eine *Offenbarung* durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich zur innern ursprünglichen höch-

ſtens nur verhalten wie Sprache zur Vernunft. So wenig ein falſcher Gott außer der menſchlichen Seele für ſich da ſein kann, ſo wenig kann der wahre außer ihr erſcheinen. Wie der Menſch ſich ſelber fühlt und bildet, ſo ſtellt er ſich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum iſt zu allen Zeiten die Religion der Menſchen wie ihre Tugend, wie ihr ſittlicher Zuſtand beſchaffen geweſen. Nur durch ſittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriff des höchſten Weſens. Es giebt keinen andern Weg. Den Gott haben wir, der in uns Menſch würde, und einen andern zu erkennen iſt nicht möglich, auch nicht durch beſſern Unterricht, denn wie ſollten wir dieſen Unterricht nur verſtehn? Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe ſind keine Bilder, ſondern Kräfte, von denen man die Vorſtellung nur im Gebrauch ſelbſthandelnd erwirbt. Es muß alſo der Menſch Handlungen aus dieſen Kräften ſchon verrichtet, Tugenden und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht von dem wahren Gott zu ihm gelangen kann. Und ſo muß Gott im Menſchen ſelbſt geboren werden, wenn der Menſch einen lebendigen Gott, nicht bloß einen Götzen haben will, er muß menſchlich in ihm geboren werden, weil ſonſt der Menſch keinen Sinn für ihn hätte.

Ein Beiſpiel kann ſich ſelbſt als Beiſpiel nicht aufdrängen, es muß genommen werden, und wie es genommen wird, ſo iſt es. Daß große Männer uns begeiſtern, geſchieht allein vermöge des Herrlichen und Guten, das ſie an ſich haben, und das an und für ſich ſelbſt gut und herrlich iſt. Weil ſie dieſes Herrliche und Gute darſtellten, nennen wir ſie groß, nicht dieſe Eigenſchaften um ihretwillen. Sie geben uns nicht das Maaß, womit wir ſie und das Gute meſſen, ſondern wir haben dieſes Maaß, einen urſprünglichen, unabhängigen Erkenntnißgrund des Guten in uns ſelbſt, und könnten, wenn es nicht ſo wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren.

Was alſo Chriſtus für ſich geweſen, ob dem Begriff in der Wirklichkeit entſprechend oder nicht, ja ob nur in dieſer je vorhanden, iſt in Abſicht der weſentlichen Wahrheit meiner Vorſtellung und der daraus entſpringenden Geſinnung gleichgültig. Was er in Mir iſt, darauf allein kommt es an: und in Mir iſt er ein wahrhaft göttliches Weſen, Ich erſehe durch ihn die Gottheit, ſoweit ich ſie erſehen kann,

indem ich mich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwinge, in dem unschädlichen Wahn, mich nur an ihm dazu emporzuschwingen.

Der Geist allein macht lebendig, sein Wesen ist, das Leben in ihm selbst zu haben. Der wahren Religion kann so wenig irgend eine äußere Gestalt als einzige und nothwendige zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben. Gott ist, sagt erhaben Timäus, was überall das Bessere hervorbringt, der Geist und die Gewalt des Guten. Wer von diesem Geiste getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn zuerst erweckten.

— Aber sowie es gewiß ist, daß das Sehen nicht aus den Dingen hervorgeht, die gesehen werden, das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen, das Selbst nicht aus dem Andern, ebenso wahr ist, daß das Sehen für sich allein Nichts sehe, das Vernehmen Nichts vernehme, das Selbst nicht zu sich selbst komme. Wir müssen unser Dasein erst am Andern erfahren.

Da für uns ohne Äußeres kein Inneres, ohne Du kein Ich möglich ist, so sind wir des Andern wie unsers Selbst gewiß, und lieben es wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird. Das Bestehen jeder endlichen Natur ist aus Sein und Nichtsein, aus Genuß und Bedürfniß, aus Liebe und Sehnsucht zusammengesetzt. Eine Liebe ist dem Menschen gegeben, die den Tod unter die Füße tritt, keinen Schmerz achtet und keine Lust. Ihr Same geht auf in der Anschauung, Bewunderung und Achtung eines Andern.

Der Mensch kennt eine höhere und geringere Liebe, ein höheres und geringeres Dasein. In der Erscheinung nimmt das Edlere die mannigfaltigsten Gestalten an. Keine derselben zeigt die Sache selbst; der Geist weissagt nur aus ihnen. Irrt er auch, so entsteht daraus kein schädlicher Betrug: was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, Schönen und Guten. Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen. Mit dem Verstande, in dem bloßen Wege Rechtens, werden diese nicht erworben: die Vernunft muß sie erobern, indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend sich emporschwingt. Ja sie dichtet, wenn du so das nur im Geiste Sehen nennen willst, aber sie dichtet Wahrheit! Der Gottheit ähnlich, von

der ſie ausgegangen, ihr nachdichtend, erfindet ſie was iſt. Gefühl des Geiſtes empfangend, wiederſtrahlend, wird ihr Begeiſterung. Begeiſtert erkennt ſie ſich ganz, findet und erfährt ihren Urſprung, wird in ſich gewiß. Dergeſtalt iſt ihr weſentliches Wiſſen Eingebung. Unbegeiſtert verſteht ſie nicht und glaubt ſie nicht ihre eignen Sprüche, deutet Wahrheit zum Traum, den Traum zur Wahrheit — warnt endlich ſelbſt den Verſtand vor ihrem Truge.

Kann wohl irgend eine Erkenntniß, Tugend oder Schönheit geſtaltlos zu uns kommen? Und geſetzt, wir empfingen ihren Begriff, würde er in uns etwas ſein, das uns lebendig machte? Wer beſaß je einen Freund, und mochte ſagen, er liebe nur ſeinen Begriff, nicht den Mann mit dem Namen? Eine Liebe nach Eigenſchaften iſt überall nur eine buchſtäbliche todte, keine herzliche, lebendige, eigentliche Liebe. Die echte Liebe, in einer edlen Seele zur Vollkommenheit gediehen, gleicht jener unbedingten, womit wir uns ſelbſt lieben und nicht von uns laſſen können, ſie giebt dem Leben erſt den Geiſt. Wahrheit ohne Weſen iſt Unding. Liebe iſt die Wahrnehmung des Guten und Schönen, mit ihr geht es in den Menſchen ein, und macht ihn ſelbſt gut und ſchön. Da nur in dieſer Anſchauung die eigentliche Liebe wohnt, ſo kann ſie durch das, was der Gegenſtand, der ſie vielleicht nur zufällig erweckte, unabhängig von ihrer Vorſtellung für ſich ſelbſt ſein mag, ſo wenig an innerer Tugend etwas gewinnen als verlieren. Die wahre ſchöne Liebe iſt ganz in dem Menſchen, von welchem ſie Beſitz genommen, der Irrthum in Abſicht des Gegenſtandes iſt ganz außer ihm und läßt ſeine Seele unbefleckt. Nicht der Götze macht den Götzendiener.

Es iſt allerdings ein ekelhafter Anblick, das Knien vor einem plumpen Heiligenbilde, wenn man nicht weiß, was in dem Knieenden vorgeht, oder davon abſtrahirt und nur auf das Bild achtet. Ich ſtelle aber einen Philoſophen daneben mit ſeinem bloßen reinen Begriff von Gott. Dieſer wettet nicht auf ſeinen Begriff, denn er weiß, dieſer Begriff iſt überſchwenglich. Vor dieſem zweideutigen Gegenſtand, den er nur ſein läßt aus Urſachen, ohne ihm das Daſein im Ernſt einzuräumen, vor dieſem ſeinem eignen ungewiſſen Gedanken fällt er auch nicht nieder auf ſein Angeſicht. Er bleibt bei kaltem Blut, wohlwiſſend, womit er es zu thun hat. Hoch aufgerichtet ſtellt er ſeinem Gott ſich gegenüber, um mit voller Gegenwart des Geiſtes nur ſich ſelbſt zu achten.

Iſt nicht beides, der Götze und der Menſch, widerſtehender in dieſem Beter als in jenem?

Unſre Wiſſenſchaften, bloß als ſolche, ſind Spiele, welche der Geiſt zeitvertreibend ſich erſinnt. Dieſe Spiele erſinnend, organiſirt er nur ſeine Unwiſſenheit, ohne einer Erkenntniß des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. In einem gewiſſen Sinne entfernt er ſich dadurch vielmehr von ihm, indem er bei dieſem Geſchäft ſich über ſeine Unwiſſenheit bloß zerſtreut, ihren Druck nicht mehr fühlt, ſogar ſie lieb gewinnt, weil ſie unendlich iſt, weil das Spiel, das ſie mit ihm treibt, immer mannigfaltiger, ergötzender, größer, berauſchender wird. Das Spiel aber wird uns verdorben, wenn wir es ganz verſtehen.

Wir erkennen vollſtändig nur ſolche Wahrheiten, die gleich den mathematiſchen, im Bilde weſentlicher und wahrer, als in der Sache, ja der Strenge nach, allein im Bilde wahr, durchaus nur Verhältniſſe und Formen der Verhältniſſe zum Inhalt haben. Mit dieſen Erkenntniſſen wuchern wir und erwerben unſchätzbare Mittel, unſrer Unwiſſenheit unendliche neue Geſtalten zu geben, ſie zu verändern, zu erweitern, zu organiſiren und zur angenehmſten Gefährtin des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen. Dieſes Spiel mit unſrer Unwiſſenheit iſt unter allen Spielen gewiß das edelſte, aber dennoch nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt wird. Die Geſetze ſeines mannigfaltigen Gebrauchs, eingetheilt und in Syſteme gebracht, machen unſre Wiſſenſchaften aus. Wir vermögen mit ihnen Nichts wider unſre radicale Unwiſſenheit, aber ſie zerſtreuen uns darüber, und wir werden mehr und mehr Meiſter des Spiels.

Ganz anders verhält es ſich mit jenen von der Vernunft nur angeſtrebten Erkenntniſſen. Von dieſen beſitzen wir jedesmal nur ſo viel, als der Geiſt eines Jeden lebendig zu erzeugen vermag. Eine Kraft, die in keinem Salomoniſchen Ringe alter und neuer Philoſophie, den man nur erwerben und anſtecken durfte, in keinem Talisman irgend einer beſondern ſogenannten Religion eingeſchloſſen iſt, ſie muß vom Menſchen in ihm ſelbſt hervorgerufen werden.

Das wahre Nachdenken führt zu einer gewissen billigen Denkungsart, welcher die Überzeugung zu Grunde liegt, daß wir Alle der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind; daß wir, wenn wir dieser Herrschaft entzogen werden sollten, vorher aufhören müßten, Menschen zu sein, nicht, um mehr als Menschen, sondern um gar nichts zu werden.

Ganz und rein kann der Mensch die Wahrheit nicht empfangen, er sieht sie nur im Bilde, in einem Bilde, das ihm gleich ist. Wie die Gottheit selbst, ist die Wahrheit überall und nirgend, Alles, und Nichts von Allem. Laßt uns keine ihrer Erscheinungen verachten! aber auch keine so verehren, als wäre sie in eigner Gestalt die Wahrheit, die hier ganz und ein für allemal erschienen wäre. Das kann sie nicht, und aller Bilderdienst, womit man sie zu ehren meint, ist ihr ein Greuel. Der Buchstabe ist, wie alles Körperliche, in sich finster und leblos. Schrift und Sprache, getrennt vom Leben, sind nicht Schrift, nicht Sprache mehr, sind nur formlose Züge, sinnlose Laute. So ist es mit den Formen positiver Religionen und Gesetzgebungen.

Andrerseits ist es eitel Heuchelei, wenn Jemand versichert, in Absicht aller Meinungen, diejenigen, welche intolerant machen, allein ausgenommen, tolerant zu sein. Denn ein solcher sagt damit entweder, er sei vollkommen gleichgültig gegen alle Wahrheit, und finde nur die Meinung von dem Vorzuge einer Überzeugung vor der andern unerträglich, oder er redet Unsinn. Was besteht, schließt aus. Ausschließend ist jedes individuelle Dasein, jedes Eigenthum. Wir nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht, was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint. Wer, dies erkennend, jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst, die Befugniß der Intoleranz zugesteht, der allein ist wahrhaft tolerant, und auf eine andere Weise soll es Niemand sein, denn eine wirkliche Gleichgültigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schrecklichste Entartung menschlicher Natur.

Allerdings würde diese Vereinigung der Überzeugung und Toleranz unmöglich sein, wenn es keine ursprünglichen Wahrheiten gäbe, die sich, ohne Beweise, ohne Zeugnisse irgend einer Art im Gemüth als die höchsten geltend machten. Eine solche unmittelbare, positive Wahrheit entdeckt sich uns in dem Gefühl eines über alles zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt. Was

dieſer Trieb als Gegenſtände der Erkenntniß oder des Wollens anſtrebt, haben die Menſchen von jeher göttliche Dinge genannt. In jenem Gefühl offenbart ſich ohne Anſchauung, ohne Begriff, unergründlich und unwiderſprechlich das in ſich Gute, Wahre und Schöne.

Dem abſtracten Idealismus gegenüber, welcher das Seiende zu Träumen ſeines eignen Bewußtſeins verflüchtigt, wird dieſe Offenbarung des innern Wortes von der Claſſe der ganz Auswendigen verkehrt, welche Nichts zu haben behaupten, was nicht von Außen in ſie gekommen wäre. Die Menſchen, behaupten ſie, würden von Gott durchaus Nichts wiſſen, wenn er ihnen ſein Daſein nicht durch außerordentliche Geſandte hätte verkündigen laſſen. Dieſe Geſandten haben die Menſchen zuerſt von den göttlichen Eigenſchaften unterrichtet, Gottes Allmacht aber ihnen unmittelbar vor Augen geſtellt durch Wunder. Dieſer äußerliche Beweis gilt auch in Abſicht der durch ſie verkündigten Lehren. Nur die Wirklichkeit der Wunder, d. h. die Wahrheit der Sendung geſtatten ſie zu prüfen (?). Findet dieſe ſich bewährt, ſo darf der Inhalt der Lehre nicht weiter vor der Vernunft und dem Gewiſſen unterſucht werden, die Macht hat entſchieden, ſomit iſt blinde Unterwerfung Pflicht. Wollte man der Vernunft und dem Gewiſſen das Recht einer gültigen Widerrede einräumen, ſo würde Einheit und Feſtigkeit des Glaubens nie entſtehen können. Es kann aber kein größeres Verbrechen geben, als zu verhindern, daß durch wahren Glauben alle Menſchen auf dieſelbe Weiſe ſelig werden. Der Weg der Forſchung würde zu einer ſolchen allgemeinen Annahme des wahren Glaubens und zur Fügung in eine nothwendige Ordnnng des Heils nicht führen, alſo bleibt nichts übrig, als der Weg der Autorität. — Eine ſolche Autorität iſt aber ebenſo unkräftig ohne die Bewährung der innern Stimme, des Gefühls, der Vernunft, als der abſtracte Calcul des Verſtandes.

Alle Wiſſenſchaften ſind zuerſt als Mittel zu andern Zwecken entſtanden, und Philoſophie iſt davon nicht ausgenommen. Alle Philoſophen gingen davon aus, hinter die Geſtalt der Sache, d. h. zur Sache ſelbſt, hinter die Wahrheit, d. h. zum Wahren zu kommen: ſie wollten das Wahre wiſſen, ohne zu bedenken, daß wenn das Wahre menſchlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte, das Wahre zu ſein, um ein Geſchöpf menſchlicher Einbildung zu werden.

Von dieser Anmaßung hat uns die kritische Philosophie befreit. Durch sie ist Einer unnützen und verderblichen Verschwendung der menschlichen Kraft auf immer Einhalt geschehn. Niemand kann von nun an hoffen, endlich noch die wahre Cabbala zu finden, und mit Buchstaben und Ziffern Wesen und lebendige Kräfte herauszubringen. Die im Verstand theoretisch untergegangene Vernunft konnte nun, jenseit des Verstandes, praktisch sich wieder erheben, und einen alles Wissen überwiegenden Glauben an das, was über den Sinnen und dem Verstand, ja über der Vernunft selbst ist, einsetzen und gebieten. Eine große Wohlthat für unser Geschlecht, wenn es sich nicht in die Wissenschaft seiner Unwissenheit vergafft.

Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Mit ihr ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben gegeben. Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft. Diese Nöthigung, das ihr nur in Ahnung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde nach Erkenntniß zu betrachten, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließend auf das hinter den Erscheinungen Verborgne gerichtet; auf das Sein, das durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht Gespenster, Erscheinungen von Nichts sein sollen.

Dem wahren Wesen, auf welches die Vernunft ausschließend, als auf ihren letzten Zweck gerichtet ist, setzt sie Wesen der Einbildungskraft contradictorisch gegenüber. Mit dieser unmittelbaren Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen, zwischen Einbildung und wahrem Wesen, steht oder fällt die Vernunft. Wenn der Mensch abgeschnitten wird von der sinnlichen Welt, wenn er von Sinnen kommt, so verhindert ihn die immanente reine Vernunft nicht, das Ungereimteste zu denken und für gewiß zu halten.

Eine nicht bloß wahrnehmende, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft muß allerdings vorhanden sein, oder es wäre überall nichts Wahres vorhanden; die Wurzel aller Wesen wäre ein reines Nichts, und dieses große Geheimniß zu entdecken die letzte Absicht der Vernunft. So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich in ihr nicht die Vollkommenheit des Lebens; und mit diesem Bewußtsein weiß ich auch, es ist ein höheres Wesen. Ich selbst

kann mir mein höchſtes Weſen nicht ſein. Mit unwiderſtehlicher Gewalt weiſet das Höchſte in mir auf ein Allerhöchſtes über mir, es zwingt mich, das Unbegreifliche, das im Begriff Unmögliche zu glauben.

Wie mir dieſe Welt der Erſcheinungen, wenn ſie in dieſen Erſcheinungen keine tiefer liegende Bedeutung zu offenbaren hat, zu einem widrigen Geſpenſt wird, ebenſo wird mir auch Alles, was ich gut, ſchön und heilig nannte, zu einem Undinge, ſobald ich annehme, daß es ohne Beziehung in mir auf ein höheres wahrhaftes Weſen, nicht Gleichniß allein und Abbildung deſſelben in mir iſt: wenn ich überall in mir nur ein leeres Bewußtſein und Gedicht haben ſoll.

Die Natur verbirgt Gott, weil ſie überall nur Schickſal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Urſachen ohne Anfang und Ende offenbart. Ein freies urſprüngliches Wirken iſt in ihr unmöglich. Sie ſchafft nicht, ſondern verwandelt bewußtlos aus ihrem finſtern Abgrunde ewig nur ſich ſelbſt, fördernd mit derſelben Raſtloſigkeit den Tod wie das Leben.

Der Menſch offenbart Gott, indem er mit dem Geiſte ſich über die Natur erhebt, uud kraft dieſes Geiſtes ſich ihr als eine von ihr unabhängige Macht entgegenſtellt, ſie bekämpft und überwältigt. Wie der Menſch an dieſe ihm inwohnende Macht lebendig glaubt, ſo glaubt er an Gott; er fühlt, er erfährt ihn.

Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von ſich ſelbſt: daß ſo man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater.

Chriſtenthum in dieſer Reinheit aufgefaßt, iſt allein Religion. Außer ihm iſt nur Atheismus oder Götzendienſt.

Chriſtus ſelbſt ſtößt den Ruf aus: Mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen! Gehe ich vor mich, ſo iſt er nicht da, gehe ich zurück, ſo ſpüre ich ihn nicht. Aber er verſcheidet mit den Worten: Vater in deine Hände befehl' ich meinen Geiſt. — So der Mächtigſte unter den Reinen, der Reinſte unter den Mächtigen. Dieſer Kampf und dieſer Sieg iſt Chriſtenthum.''

Mit dieſem Glaubensbekenntniß ſchließt Jacobi ſeine Philoſophie. In ihr hatte ſich die Energie des philoſophiſchen Spiritualismus in unbeſtimmte, weiche Rührung verflüchtigt, ſie hatte ſich auf das abſtracte Herz zuſammengezogen und gab ihre Ideen der

Weltherrſchaft auf. Es war wie mit der Reformation; in der innerlichen Beſchaulichkeit hört der Haß wie der Glaube auf.

Die Philoſophie entnimmt ihre leitenden Ideen, wenn ſie dieſelben auch vergeiſtigt, der Stimmung der Zeit. In der Poeſie, die unmittelbar die Stimmung ausſpricht, müſſen wir demſelben Drang begegnen — dem Ungeſtüm der Subjectivität, den Druck der objectiven Welt dadurch von ſich zu werfen, daß ſie zuerſt die Augen ſchließt, ſich an der eignen Vollkommenheit weidet, und endlich in dieſem Selbſtgenuſſe reſignirt.

---

2. Die Reaction des Gefühls.

Die Aufklärung hat ſich in ihrer Conſequenz gegen ſich ſelber gewendet; der Geiſt hat ſeine Energie aus dem Verſtand in den Willen gelegt. Der Wille ſoll die Idee, die ſich dem Denken entzog, als ein inneres Heiligthum aus ſich heraus zur wirklichen Geſtaltung bringen.

Jede Thätigkeit iſt endlich und unbefriedigend für die Unendlichkeit des Gemüths. So lag die Conſequenz nahe, die äußere Verwirklichung überhaupt bei Seite zu laſſen, und die heilige Flamme des Abſoluten nur in der Innerlichkeit zu pflegen. Damit trat im tiefſten Innern der Zeit eine Reaction gegen die Aufklärung ein. Wir dürfen die allmälig ſteigende Verbreitung des Obſcurantismus an den Höfen, dieſe Verbindung der Orthodoxie mit der Geiſterſeherei und der Liederlichkeit, wie ſie in den Zeiten des Religionsedicts eintrat, nicht bloß äußerlich nehmen; die Regierung gehört auch zum Volke, und in beiden lebt Ein Geiſt. Die Aufklärung wurde geſtürzt, weil ihr Reich in der That zu Ende war. Sie hatte das Lebendige und Individuelle dem abſtract Allgemeinen geopfert; die Einzelheit und die Excluſivität in allen Formen erhob ſich nunmehr gegen ſie.

Es war eine ariſtokratiſche Vorliebe für die freieren Genüſſe des Herzens, welche die Menge nicht theilen konnte. Die pietiſtiſchen Conventikel, welche gemeinſame Inbrunſt zuſammenführte und ſelbſt der herrſchenden Kirche entzog, konnten nur in einzelnen Fällen, bei einem gewiſſen Lebensüberdruß den künſtleriſch gebildeten Sinn der

vornehmen Neophyten des Glaubens anſprechen. Auch ſelbſt die Geſalbten des Herrn konnten in ihrer Art zu denken und ſich auszudrücken, das Handwerksmäßige und Gemeine ihrer urſprünglichen Beſchäftigung nicht verläugnen, und die äſthetiſche Bildung der ſchönen Seele fühlte ſich durch ſie verletzt.

Der Kampf gegen den nivellirenden Verſtand ging von der Subjectivität aus, und knüpfte ſich in ſeinem erſten Stadium an Einzelne. Noch ſind dieſe Einzelnen iſolirt, und darum unſicher in ſich ſelbſt. In dieſer Scham, in der Welt allein zu ſtehn, iſt die einzige Rettung der ſchönen Seele die Flucht aus einer Welt, die ſie nicht begreift.

Das iſt eine neue Richtung des romantiſchen Bewußtſeins, die durch Klopſtock eingeleitet war. Das Herz verbindet mit dem hohen Gefühl, in ſich eine ideale Welt zu haben, das Bewußtſein, mit dieſer Welt in Widerſpruch zu ſtehn gegen den Geiſt der Zeit, gegen den eignen Grund und Boden. Dieſe ſchwärmeriſche Umkehr der Aufklärung, die ſich ſpäter zu einer Doctrin abrundete, haben wir zunächſt an einigen vereinzelten Erſcheinungen zu betrachten.

Stilling.

Eine ſtille Seele, aus der niedern Sphäre pietiſtiſcher Gedrücktheit hervorgegangen, wagt ſich in die wache Welt der Intelligenz. Hier fremd und einſam, mit dem quälenden Bewußtſein, das, was ſie beunruhigt, nicht begreifen und daher auch nicht einmal läugnen zu können, zieht ſie ſich mit ängſtlicher Blödigkeit in das Schneckenhaus des Gemüths zurück, und wagt nur vorſichtig mit den Fühlhörnern ſich dem Tageslicht zu nähern. Stilling hegt heimlich in ſeiner Seele den Aberglauben der unterſten Bildung; nicht die Reflexion, ſondern der Inſtinct heftet ihn an eine Religion, welche bei ihm aus einem Aggregat von Wundern beſteht. Aber dieſe Wunder beziehn ſich nur auf ſein eignes Herz, und haben nur in dieſer Beziehung Wirklichkeit. Wenn die Religioſität ſich auf das Herz zuſammenzieht, behält ſie nur noch die negative Kraft, das Herz alles vernünftigen Inhalts zu berauben, und mit dem wüſten Chaos geiſtloſer Einfälle zu erfüllen. In der tiefſten Demuth und Zerknirſchung ſeines Ich bezieht der Gläubige doch Alles auf dies ſein verachtetes Selbſt. Er hat einen Bund mit Gott geſchloſſen, und erkennt in jedem Regen und Sonnenſchein das ſichtbare Walten ſeiner väterlichen

Hand. Regen und Sonnenſchein ſind nur für ihn; das Allgemeine hat keine Macht über ihn und ſteht zu ihm in keinem Verhältniß. Die Vorſtellung einer ſpeciellen Vorſicht, daß der Einzelne als ſolcher Gottes Zweck ſei, tritt in ihrer ganzen Willkühr, und darum beleidigend, in den Kreis des allgemeinen Gedankens. Das antike Schickſal ließ das Gemüth ohne Troſt; es bedurfte deſſen nicht. In der Nothwendigkeit des allgemeinen Zuſammenhangs erſchien das einzelne Leiden nicht als etwas Weſentliches. Die Romantik dagegen legt die Energie des Thuns und des Leidens in das Subject, und ſo kann bei dem Scheitern äußerlicher Zwecke nur die Idee tröſten, daß dieſes Opfer nur ein ſcheinbares ſei, ein Mittel zur unendlichen Befriedigung der weſentlichen ſubjectiven Wünſche. Die Subjectivität als ſolche iſt Gottes Zweck; ſie iſt an ſich der ungeiſtigen Macht des Schickſals und der ungemüthlichen Idee des Allgemeinen enthoben. Die Nothwendigkeit iſt hart und dem Gemüth unverſtändlich. Das romantiſche Bewußtſein reſignirt, auch wenn es ſich vor Gottes höherer Weisheit in den Staub wirft, nur zum Schein; die wirkliche Befriedigung, wenn auch in einem fernen Jenſeits, iſt ſeine abſolute Gewißheit. Die Verweigerung ſeiner Wünſche iſt nur ein Spiel der Allmacht; denn das Weſen derſelben iſt, die Subjectivität in ihrem ſchrankenloſen Sein zu beſtätigen. Gewiß werden wir uns wiederſehn, ſagt Stilling's Mutter zu ihrem Mann; ich wünſche das nun ſo herzlich! Gott hat ja meine Seele und mein Herz gemacht, das ſo wünſcht; er würde es nicht ſo gemacht haben, wenn ich unrichtig wünſchte und wenn es nicht ſo wäre. — So dankt das romantiſche Bewußtſein der Allmacht ſelbſt für ſeine Prüfungen und Leiden, denn es hat in ihnen die unmittelbare Gewißheit, der Gegenſtand der göttlichen Vorſehung zu ſein. Dieſe Ergebung in den Willen Gottes iſt eine Illuſion, denn ſie glaubt nicht an die Freiheit Gottes, zu wollen, was das Herz nicht will.

„Es iſt im Menſchen, ſagt Göthe, eine gewiſſe Neigung, in ſeinem Zuſtand zu verharren, zugleich aber auch ſich ſtoßen und führen zu laſſen, und eine gewiſſe Unentſchloſſenheit, ſelbſt zu handeln. Dieſe vermehrt ſich bei Mißlingen der verſtändigſten Plane, ſowie durch zufälliges Gelingen günſtig zuſammentreffender Umſtände.

Wovon ſich dergleichen Sinnesverwandte am liebſten unterhalten, ſind die ſogenannten Erweckungen, Sinnesänderungen. Es ſind eigentlich, was wir in wiſſenſchaftlichen und poetiſchen Angelegen-

heiten Aperçüs nennen: das Gewahrwerden einer großen Maxime, welches immer eine geniale Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauen dazu, weder durch Nachdenken noch durch Lehre oder Überlieferung. Hier ist es das Gewahrwerden der moralischen Kraft, die im Glauben ankert, und so in stolzer Sicherheit mitten auf den Wogen sich empfinden wird. Ein solches Aperçü giebt dem Entdecker die größte Freude, weil es auf originelle Weise nach dem Unendlichen hindeutet; es entspringt ganz und vollendet im Augenblick. Äußere Anstöße bewirken oft das gewaltsame Losbrechen solcher Sinnesänderung, man glaubt Zeichen und Wunder zu schauen.

Zwar, setzt Göthe hinzu, überließ ich gern einem Jeden, wie er sich das Räthsel seiner Tage zurechtlegen und ausbilden wollte; aber die Art, auf einem abenteuerlichen Lebensgange Alles, was uns vernünftiger Weise Gutes begegnet, einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuzuschreiben, schien mir doch zu anmaßlich, und die Vorstellungsart, daß Alles, was aus unserm Leichtsinn und Dünkel, übereilt und vernachlässigt, schlimme, schwer zu ertragende Folgen hat, gleichfalls für göttliche Pädagogik zu halten, wollte mir auch nicht in den Sinn."

Dies Urtheil erscheint sehr milde und schonend; allein der Dichter würde doch in Verlegenheit gerathen, wenn der Christ ihn fragte, was Er sich denn unter Vorsehung denke, wenn das Einzelne auf sie zu beziehn anmaßlich sein soll. —

Stilling's Zuversicht ist der alte Pietismus, aber in einer gutherzigen, stillen Natur, die soweit die eigne Schwäche fühlt, daß sie die Aufklärung nicht ganz verachten kann, und sich selber nicht traut. Diese Unsicherheit treibt Stilling von einem Extrem in das andere. Sein Glaube hat keinen allgemeinen Inhalt, sondern beschränkt sich auf die unmittelbare und einzelne Erfahrung. Gewohnt, sich nur in der Unmittelbarkeit zu bewegen, sieht er in der verkehrtesten Stimmung, im gedankenlosesten Zufall das Bedeutende und Wesentliche. Der Sinnlosigkeit des Gemüths entspricht die Zufälligkeit der Schickungen. Dieses arme Gemüth hat keinen Halt in sich selbst, sondern ist ein Spielball jedes Lustzuges. Es ist gesammelt nur im Gebet, wo es seiner endlichen Subjectivität schrankenlosen Zug läßt. Dann wieder von Zweifeln gepeinigt, von der widersprechenden Realität des zweckmäßigen, bewußten Wirkens eingeengt, findet es seinen Trost darin, ein gutes Herz zu sein. Es schwärmt

gerne, dieſes Herz, ſchämt ſich aber im Stillen darüber, und beſchwichtigt dann wieder dieſe Scham durch halbes Eingehen auf den Gedanken. Dieſe Scham iſt ein Zeichen, daß die Reflexion in das natürliche Sein eingetreten iſt, ohne es überwinden oder geſtalten zu können. Mit erzwungener Naivität ergeht ſich Stilling in der Breite ſeiner phantaſtiſchen Erfahrungen, deren groteske Verwirrung in dem trüben Gähren der Empfindung zu einer nebelhaften Unbeſtimmtheit zerfließt, faßt dieſe willkührlichen Phantaſien in eine pedantiſch abgeſchloſſne Geiſterkunde zuſammen, flüchtet ſich aber gleich darauf in das traurige Bewußtſein, mit dieſen räthſelhaften Erfahrungen nicht in eine Welt zu paſſen, in der die Seele ſtets von dem eignen Pathos betrogen wird, und fühlt ein unendliches Heimweh nach einer überirdiſchen Welt, wo alle Widerſprüche ſchwinden, weil alle Schranken aufhören. So hat der Gedanke vor ſich ein heimlich Grauen, aber nicht die Energie, ſich ſelber zu fliehen, und ſchwebt in trauriger Halbheit zwiſchen Himmel und Erde. Das gute Herz iſt anſpruchslos und demüthig; es fordert Nichts, als daß man ſein verkümmertes Daſein gewähren laſſe.

Stilling hat uns die trübſeligen Erinnerungen ſeiner Kinderzeit aufgezeichnet. Sein Vater war Schulmeiſter und Schneider in einem Dorf; ſein eignes Leben wechſelte vom 14. bis zum 30. Jahr zwiſchen beiden Beſchäftigungen. Seine Familie war mit einer Geſellſchaft ſtiller frommer Leute in Verbindung getreten, die in der Nähe eine Anſiedlung angelegt hatten. „Was nun kluge Leute waren, die die Mode und den Wohlſtand in der Welt kannten, die hatten gar keinen Geſchmack an dieſer Einrichtung. Sie wußten, wie ſchimpflich es in der großen Welt wäre, ſich öffentlich zu Jeſus Chriſtus zu bekennen, oder Unterredungen zu halten, worin man ſich ermahnte, deſſen Lehren und Leben nachzufolgen. Darum waren denn auch dieſe Leute in der Welt verachtet, und hatten keinen Werth.“ — Der Knabe wurde unter dieſen Umſtänden ſchon früh ein Wunder von Gottesgelahrtheit, aber im praktiſchen Leben wollte es nicht gehen; er hatte keine Luſt an ſeinem Beruf, denn er fühlte den Trieb nach etwas Höherem. Es wäre doch entſetzlich, meinte er, wenn mir Gott Triebe und Neigungen in die Seele gelegt hätte, und ſeine Vorſehung weigerte mir, ſo lange ich lebe, die Befriedigung derſelben. Zwar ſtrebte er ſchon frühe, alle Neigungen ſeines Herzens, die nicht auf die Ewigkeit abzielten, zu dämpfen, aber ſeine confuſe

Lectüre, Bibel, schöne Melusine, Octavianus, Asiatische Banise, Fenelon, Homer, Thomas a Cempis machte ihn in der Phantasie doch stets zum Helden wunderbarer Geschichten, und bevölkerte die dumpfe Schulstube oder die Schneiderwerkstätte mit den buntesten Gestalten. Wo man ihn nicht kannte, war er still, und wo man ihn nicht liebte, traurig. Endlich im zwanzigsten Jahre wanderte er aus seiner Heimath, ohne zu wissen, wohin. Er kam bei einem armen, aber wohlgesinnten Schneider unter. Hier auf einem Spaziergange wurde er zur Gnade erweckt: er hatte weder tiefe Betrachtungen, noch sonst etwas Sonderliches in den Gedanken; von ungefähr blickte er in die Höhe, und sah eine leichte Wolke über seinem Haupte schweben. Mit diesem Anblick durchdrang eine unbekannte Kraft seine Seele; ihm wurde so innig wohl, er zitterte am ganzen Leibe, und konnte sich kaum enthalten, daß er nicht niedersank. Von diesem Augenblick an fühlte er eine unüberwindliche Neigung, ganz für die Ehre Gottes und das Wohl seiner Mitmenschen zu leben und zu sterben; seine Liebe zum Vater aller Menschen und zum göttlichen Erlöser, desgleichen zu allen Menschen, war in diesem Augenblick so groß, daß er willig sein Leben aufgeopfert hätte, wenn es nöthig gewesen wäre. Dabei fühlte er den unwiderstehlichen Trieb, über seine Gedanken, Worte und Werke zu wachen, damit sie alle Gott geziemend, angenehm und nützlich sein möchten. Auf der Stelle machte er einen festen und unwiderruflichen Bund mit Gott, sich hinführo lediglich seiner Führung zu überlassen, und keine eitlen Wünsche mehr zu hegen, sondern wenn es Gott gefallen sollte, daß er Lebenslang ein Handwerksmann bleiben sollte, willig und mit Freuden damit zufrieden zu sein. — Dennoch bricht er diesen Bund sehr bald, nimmt eine Hofmeisterstelle an, fühlt sich aber daselbst so unglücklich, daß er auf eine plötzliche Eingebung entläuft. Er ist in einem Walde allein, ohne einen Heller in der Tasche. Die Stunde ist gekommen, ruft er aus, da das große Wort des Erlösers für mich auf der höchsten Probe steht: auch ein Haar auf euerm Haupte soll nicht umkommen! Ist das wahr, so muß mir schleunige Hülfe geschehen, denn ich habe bis auf diesen Augenblick auf ihn getraut und seinem Worte geglaubt; ich gehöre mit zu den Augen, die auf den Herrn warten, daß er ihnen zur rechten Zeit Speise gebe und sie mit Wohlgefallen sättige; bin ich doch so gut sein Geschöpf, wie jeder Vogel, der da in den Bäumen singt, und jedesmal seine Nahrung findet, wenn es ihm Noth thut. —

Gott hilft ihm in der That, ein frommer Schneider nimmt ihn auf, speist und kleidet ihn; später nimmt ihn ein wohlhabender Kaufmann zu sich, und diesem fällt es eines Tages ein, Stilling hätte eigentlich Arzt werden sollen. Das trifft ihn wie ein Blitzstrahl; er fällt in Ohnmacht. Ja, ruft er aus, ich fühle in meiner Seele, das ist das große Ding, das immer vor mir verborgen gewesen ist, das ich so lange gesucht und nicht habe finden können! Dazu hat mich der himmlische Vater von Jugend auf durch schwere und scharfe Prüfungen vorbereiten wollen! Gelobt sei der barmherzige Gott, daß er mir doch endlich seinen Willen offenbart hat, nun will ich auch getrost seinem Wink folgen. — Dieser Wink Gottes wird noch dadurch bestätigt, daß ein alter schwindsüchtiger Mann ihm ein Recept für Augenkrankheiten vermacht. Ein anderer Wink Gottes treibt ihn auf eine ziemlich überraschende Weise, sich mit der ebenfalls schwindsüchtigen Tochter eines ziemlich bemittelten Kaufmanns zu verloben. Er ist nun entschlossen, in seinem dreißigsten Jahre zu studieren. Er hatte sich noch keinen Ort gewählt, sondern er erwartete einen Wink vom himmlischen Vater; denn weil er aus purem Glauben studiren wollte, so durfte er auch in Nichts seinem eignen Willen folgen. Um die Mittel ist er nicht besorgt, denn, schließt er: Gott fängt Nichts an, oder er führt es auch herrlich aus; nun ist es aber ewig wahr, daß Er meine gegenwärtige Lage ganz und allein, ohne mein Zuthun, so geordnet hat; folglich ist es auch ewig wahr, daß Er mit mir Alles herrlich ausführen wird. Mich soll doch verlangen, setzt er halb scherzhaft hinzu, wo mein Vater im Himmel Geld für mich zusammentreiben wird! — In der That braucht er auch nur recht inbrünstig zu beten, so kommt immer Geld an. So zieht er endlich das allgemeine Resultat seiner Jugendschicksale: Der, welcher augenscheinlich das Gebet der Menschen erhört und ihr Schicksal wunderbarer Weise und sichtbarlich lenkt, muß unstreitig wahrer Gott, und seine Lehre Gottes Wort sein. Nun habe ich aber von jeher Jesum Christum als meinen Gott und Heiland verehrt und zu ihm gebetet; er hat mich in meinen Nöthen erhört und mir wunderbarlich geholfen. Folglich ist Jesus Christus unstreitig wahrer Gott, seine Lehre ist Gottes Wort, und seine Religion die wahre.

Diese so verkannte Lehre unter seinen Mitmenschen auszubreiten, schrieb er in spätern Jahren Scenen aus dem Geisterreiche, über das Schicksal der Seelen nach dem Tode. Die Lehre

von Belohnung und Strafe nach diesem Leben sei für die Menschen, wie sie sind, so wesentlich nöthig, daß ohne diese keine bürgerliche Gesellschaft würde bestehen können. Die philosophischen Moralgesetze seien zwar a priori wahr, aber für den gewöhnlichen Menschen nicht anwendbar. Das Einzelne der Schilderung, wie es droben zugehe, will Stilling zwar nicht als historische Gewißheit ausgeben, für ihn sei es aber eine gegründete Vermuthung.

Es ist für die gewöhnlichen Menschen von Interesse, eine solche Beschreibung des Paradieses von einem Gläubigen zu empfangen. Der polemische Inhalt hält der weltlichen Weisheit nicht Stich, denn er ist eine merkwürdige Confusion von rationalistischem Räsonnement, rechtgläubigen Brocken, pietistischer Zerknirschung und Herrnhutischer Leichtfertigkeit. Eine Reihe von Engeln widerlegt die Irrthümer der anmaßlichen Menschenweisheit, aber immer zuletzt durch ein argumentum ad hominem, indem sie sich in ihrem Strahlenglanz entfalten, und die Lasterhaften wegblitzen. Selbst edle Geister, von denen es zuerst gerühmt wird, daß sie die Weisheit Gottes zu erkennen streben, müssen für naseweise Fragen Buße thun. Ich begreife nicht, sagt Stilling, wie ein Mensch so dumm werden kann, daß er seine Dummheit zur Richterin über die göttliche Weisheit setzt! Aber das ist der Vernunft ihre Art, sie will lieber Gott die Schuld geben, als einen Meister über sich erkennen. Das Christliche System hat Dinge, die der Vernunft im Erdenleben zu hoch, und zu begreifen unerreichbar sind. Gott faßt die ganze Unendlichkeit in Einem Blick, ist es nun nicht viel gewagt, und sogar Thorheit, wenn ein endlicher Geist unendliche Dinge begreifen will? Alle Zweifel kommen aus dem Hochmuth. — Der Christ belehrt nur, wenn ihm nicht widersprochen wird; so lange belehrt er gern und ausführlich; auf jeden Widerspruch aber folgt ein Anathem. — Es wird das Elend eines Menschen geschildert, der den Helvetius, den Hume durchstudirt, den Shakespeare wohl zwanzigmal gelesen hat. Du großer Gott! hätte ich doch alles das mit Flammenschrift dahin schreiben können! Ich bezeuge vor Gott und der ganzen himmlischen Heerschaar, daß alles Forschen, das nicht auf biblischem Grund ruht, Pest für die Menschheit ist! Wie kann die Vernunft mit all ihrer Weisheit die Offenbarung Gottes meistern! — Aber dies Zeugniß mag den himmlischen Heerschaaren wohlgefällig sein, für den Ungläubigen hat es kein Gewicht. —

Die Nachtseite des göttlichen Weltreichs, die Hölle, ist eingerichtet für die abgefallenen Geister, welche das Gesetz des eignen Besten an Stelle des allgemeinen gesetzt haben. Sie besteht aus drei Regionen: dem Reich des Jammers, der Finsterniß und des Feuers. Es sieht schrecklich darin aus, und wimmelt von Ungeheuern und Foltergerüsten. Jeder beschäftigt sich daselbst nach seinen Leidenschaften; sie suchen sich in dieser schrecklichen Einöde dasjenige wieder zu verschaffen, was sie im Leben besessen und genossen haben; im Augenblick der Erfüllung werden sie aber gräßlich enttäuscht. Die Hölle hat keinen andern Zweck, als die Geister, die sich durch gelinde Mittel in ihrem Erdenleben nicht wollten bessern lassen, hier durch immer schärfere nach und nach dahin zu bringen, daß sie endlich ihre wahre Richtung zur Vollkommenheit nehmen. Es kommt bloß darauf an, daß sie ihre Leidenschaften verläugnen und tödten. Sollte dem sorgfältigen Christen, setzt Stilling hinzu, der Gedanke einfallen, daß meine hin und wieder geäußerte Ahnung von der endlichen Erlösung der Verdammten böse Folgen haben könnte, so bitte ich ihn, sich nur zu erinnern, daß eine so äußerst ungewisse Vermuthung nur solche sicher machen kann, die ohnehin verloren gehn.

Werfen wir einen Blick auf die Verdammten. Außer einem zahllosen Heer von Rationalisten, Freigeistern und Bösewichten finden wir hier zunächst solche, die auf einen irdischen Gegenstand, z. B. Wissenschaft und Kunst, ihre ganze Seele gerichtet hatten. Unter andern einige Naturforscher, die belehrt werden, alle Naturforschung habe nur Sinn, soweit sie zum Nutzen des Menschen in einem bestimmten praktischen Zweck betrieben werde, denn man müsse Nichts aus Interesse an irdischem Tand, sondern Alles um Gottes willen thun. Die echte Naturforschung ist lediglich Medicin. Ein Arzt, der ein wahrer Christ ist, sagt Stilling, ist mir ein ehrwürdiger Gegenstand, denn er kann beten, und wer das kann, der kann Viel ausrichten. Hier setze ich mich hin, sagt einer von jenen objectiven Naturforschern in der Hölle, und will den ganzen Vorrath meiner Ideen, Kenntnisse und Begriffe von meiner Geburt an bis zu meinem Tode, das eine wie das andere, wie ein Unkraut auswurzeln und vor meinem Angesicht verdorren lassen, bis ich wieder so leer werde, als da ich auf die Welt kam. — Ein andrer Verdammter ist ein Deutscher Gelehrter, der sein ganzes Leben mit Forschung der Griechischen und Römischen Alterthümer zuge-

bracht, und seinen Geist ganz und allein auf die Ideale der bildenden Kunst fixirt hat. Er war sonst ein guter und tugendhafter Mann, in dessen Seele kein Falsch war, er war auch wohlthätig, aber seine Richtung zur Vollkommenheit hat den rechten Weg verfehlt; anstatt sich das höchste Ideal der Menschheit zum Muster der Verähnlichung zu machen und ihm immer nachzustreben, ist seine Seele voll von nichtigen Formen Griechischer Bildhauer und Baukünstler, und von Wesen, die nicht existirt haben, oder doch Menschen von sehr niedrigem Range gewesen sind. O der Verkehrtheit; an der kunstvollen Darstellung einer Fabel mehr Gefallen zu haben, als an so vielen herzrührenden und treffenden Gemälden wirklich geschehener edler Thaten, deren die Offenbarung so viele enthält! Dort ist nur todte Schönheit ohne den geringsten Nutzen, und hier Geist und Leben verbreitende Urschönheit. Dieser Gelehrte erfährt nun mit herzlichem Jammer, daß seine Ideale lauter leere Schatten ohne Wesen sind. Er wird in ein lebendes scheußliches Todtengerippe und seine Geschöpfe werden in lebendige hölliſche Ungeheuer verwandelt. Damit werden sie nur, was sie im Geist und in der Wahrheit sind, wenn sie ihrer armen Hülle beraubt werden. Er verflucht sie nun, und wurzelt sie aus seinem Wesen aus. Das ist ein vortrefflicher Anfang, bemerkt ihm der Engel.

Die Werkheiligkeit und der bloße Glaube werden gleichmäßig gezüchtigt. — Bei den meisten Eltern, sagt Stilling, fehlt es an ernstlichem Ringen, Wachen und Beten für ihr Kind. Es entfernt sich dann im Leben immermehr von der himmlischen Natur, ohne deswegen nach dem Begriff der Menschen lasterhaft zu werden. Daher kommt die starke Bevölkerung des Reichs der Finsterniß. Viele glauben und lehren zu viel, Viele zu wenig, und nur einzelne göttlich gesinnte Männer treffen das Ziel; indessen gehn die armen Menschen verloren. Das Trösten auf das Verdienst Christi kommt immermehr aus der Mode, und man geht nun leider zum andern Extrem über, und das taugt noch weniger. Daß doch die Menschen so selten den Mittelweg finden können! Es wird jetzt mit dem Seligwerden so genau nicht genommen. Die schreckliche Erfahrung wird sie eines andern belehren.

Überhaupt zeigt die Gegenwart ein grausenerregendes Gemälde menschlicher Verderbniß. Ist denn gar kein himmlisches Licht mehr auf Erden? fragt ein Engel. Ist die Finsterniß so groß, daß auch

die Engel darin erblassen? — Bald wird der große und letzte Kampf des Reichs des Lichts gegen das Reich der Finsterniß beginnen. Der Gang der menschlichen Vernunft hat den Glauben an den Erlöser so geschwächt, daß es außerordentlich wenig wahre Kämpfer mehr giebt; sie leben stille und zerstreut umher; und außer dem Streit, den sie für sich mit dem Reiche der Finsterniß führen, können sie für's Allgemeine wenig mehr thun. Man schleift und zerstört den Tempel, und richtet nun den Thron des Thiers, das aus dem Abgrunde aufsteigt, nämlich des Unglaubens, an dieser heiligen Stelle auf. — Die Eintheilung in Stände ist himmlischen Ursprungs, denn auch hier giebt es Abstufungen; die Erblichkeit derselben ist irdische Nothwendigkeit. Auf der Erhaltung dieser Ordnung beruht die ganze Existenz der Menschheit. Was dünkt dich aber von dem jetzt herrschenden Geist unter den Christen, der da will, daß das Volk vollkommen frei sein, und sich seine Gesetze und Regierungsform selbst bestimmen soll? Wenn dieser Geist die Herrschaft behält, so ist der letzte große Kampf im Beginn, denn die Menschheit wird sich selber aufreiben. Der allgemeine Freiheitstrieb wird die Sache beschleunigen, Alles wird zur Anarchie übergehn, in diesem Chaos werden dann die zwei Mächte des Lichts und der Finsterniß kämpfen, und die erste den Sieg davontragen. Bald muß das geschehn, denn um der Auserwählten willen werden die Tage des Jammers abgekürzt werden. Die Zeit ist da, daß das Gericht vom Allerheiligsten ausgehe, den Erdkreis mit Gerechtigkeit zu richten. Der auf dem Thron der Welten sitzt, wird, wenn das Wüthen und der Jammer auf das Höchste gestiegen ist, seine Heiligen um sich her sammeln, und selbst gegen sie ausziehen; dann wird er ihre Sprache verwirren, so daß sich Jedermanns Schwert gegen Jedermann kehren, und sich die gottlose Rotte unter einander aufreiben wird. Von dieser Zeit wird Er herrschen, und es wird Friede sein von einem Ende der Erde bis zum andern.

Im Himmelreich selbst gilt nicht die Kraft, sondern der Wille. Arme Schulmeister werden dort über Millionen gesetzt, sie haben freilich viele Heilige um sich, die ihnen in diesem erhabenen Geschäft beistehn. Je tiefer man seine Niedrigkeit empfindet, desto mehr wird man erhöht. Das ist das Wesen aller himmlischen Verhältnisse.

Jede Sonne und jeder Planet ist ein eigner Weltkörper und hat seine eignen Bewohner. Jede Classe dieser Wesen hat ihren eignen Himmel, in welchem sich ihnen der Herr durch's ewige Wort, oder

durch seinen eingebornen Sohn, sowie es ihrer Natur gemäß ist, offenbart. Alle Himmel kommen aber immer mehr in Bekanntschaft mit einander, sowie sie sich der Urquelle der Vollkommenheit nähern. Kein Himmel ist fleischlichen Augen sichtbar, und ebensowenig kann er durch die Ideen der Zeit und des Raumes begriffen werden. Der sterbliche Leib würde im Himmel nicht ihn, sondern die äußere Schöpfung sehen; die Seele dagegen in ihrem Läuterungsproceß sieht die ehemals unsichtbare Welt nur allein; später wird sie zugleich die Fähigkeit erhalten, auch die Körperwelt wieder zu sehn. — Ein eigner Zustand! — Sind wir hier, fragt ein gestorbener Zweifler, der Vernichtung nicht noch näher gekommen, als im vergangenen Leben? Was ist die Welt, worin wir jetzt sind? Ein bloßer Schatten; hier keimt kein Hälmchen unter unsern Füßen, Alles ist dunkel, eine unaussprechliche Aussicht nach allen Seiten. Nenne was du willst, wenn es nur ein Etwas, eine Möglichkeit von Etwas ist, so findest du es hier nicht; hier würdest du den Schritt der Käsmilbe und das Athemholen des Infusionsthierchen hören, wenn's in dieser Weite lebte. Wenn ich zuweilen etwas Besonderes entdeckt zu haben glaube, so verschwindet es mir unter den Händen, und zergeht wie ein Nebelbild, noch ehe ich seinen Charakter untersuchen kann. Oft sehe ich aus Lichtfarben gebildete Wesen über die Fluren hinziehn, die bald auf einer Blume ruhen, bald safranfarbene Wolken um sich sammeln, und dann sanft in die Höhe steigen und wieder sinken. Hier ist keine Sonne, kein Mond, überhaupt kein Zeitmaß, folglich auch keine Zeit. Aber Zustände folgen auf einander, und Erscheinungen.

Indeß diese Erscheinungen sind wieder sinnlicher Natur. — Seht da den Wolkenwagen des Lichtfürsten, blendend bläulich-weiß, wie hellpolirtes Silber, in dem sich ein sanfter heiterer Morgenhimmel spiegelt, in unterher wallendem Purpur und goldnem Nebel. Sein Gewand ist ruhender Blitz, seine Haarlocken Abendgewölk, wie wenn die Sonne heiter untergeht. — Die Größe der Pracht, der Bequemlichkeit im Paradies geht über allen Begriff; das alles ist keine Materie, lauter Geist, Licht und Leben; Alles verändert sich unaufhörlich, durch alle Farben des Lichtes. — Allein die bloße Veränderung macht noch nicht den Geist. — Es giebt Zustände, in welchen die Seele vor Ihm erscheinen darf; ein solcher Zustand ist das Höchste, was ein menschliches Herz empfinden, aber auch ertragen kann. Der Zustand des reinen Herzens ist der, in dem man Gott

ſcheut. — Aber auch dieſer Zuſtand iſt ſinnlich. — Eine edle Seele wird im Triumph in ſein Reich geführt. Eine Luft wie Silberflor über Lichtaſurblau, eine Erde wie Schmelzgold, all die Myriaden von Gegenſtänden wie aus Juwelen vom größten Künſtler gebildet. Und dann all die prächtigen Wohnungen, gegen welche die ſchönſten irdiſchen Paläſte armſelige Strohhütten ſind. Welch eine Menge glänzender Harfenſpieler! Der Zug naht ſich der Stadt Gottes. Die Straße führt zu einem majeſtätiſch glänzenden bis hoch in die Höhe ſteigenden Thor, welches durchſichtigem Silber oder koſtbaren Perlen ähnlich iſt. Die Wände ſehen aus, wie halbdurchſichtiger Rubin, und die Säulen ſcheinen Perlen zu ſein. U. ſ. w. Tief im Hintergrunde, ragt eine ſaphirne Höhe weit und breit empor, welche regenbogenfarbige Wolken umziehn. Auf dieſem Berge ſteht die Wohnung des Königs aller Welten, der Zeit und der Ewigkeit, ein Säulenwerk wie von geſchliffenen Diamanten, das in einem Lichtmeer glänzt. Dieſes iſt das große Urlicht, welches die drei himmliſchen Reiche durchſtrahlt. Hinter ihm iſt das ewige, jedem endlichen Geiſt unerreichbare Dunkel, zur Rechten ſteht ein Thron aus der glänzendſten Lichtmaterie auf ſieben ſaphirnen Stufen. Ein glühender Regenbogen kreiſt um den Thron, auf welchem viele Kinder in Purpur gekleidet ruhen. Oben iſt die eigentliche Quelle alles Lichts, wo es ſich aus dem ewigen Dunkel gebiert, und unaufhörlich die Geheimniſſe der Vorſehung enthüllt. Vor dem Thron ſitzen die 24 Stammfürſten, welche die Geſchäfte der niedrigen, entfernten Erde beſorgen. Es blitzt, und nun ſitzt auf dem Thron ein junger Mann, das Urbild der vollkommenen Menſchheit, ſein Gewand iſt hellpolirtes Silber, ſein Haupthaar zartgelockte Lämmerwolle, ſein Angeſicht das höchſte Ideal königlicher Majeſtät, auf beiden Händen und Füßen und auf ſeiner linken Bruſt ſtrahlen rothfunkelnde Sterne, und ſein Haupt umgiebt ein ſmaragdenes hellglänzendes Diadem. — Das iſt der Sohn Gottes, und wir wiſſen nun, wie er ausſieht. — Wir wiſſen aber auch, daß ſelbſt das Himmelreich, zwar nicht mit ſinnlichen Sinnen, aber immer mit Sinnen wahrgenommen werden muß, und daß der Herr der Zeit und der Ewigkeit, wenn er in ſeiner Vollkommenheit gefaßt werden ſoll, eine gewiſſe Ähnlichkeit mit dem Apoll von Belvedere nicht wird verläugnen können. Dieſes Reich des Überſinnlichen iſt eine Illuſion.

Ebenso wie Stilling fühlte Lavater seinen Widerspruch gegen die Zeit, aber er hatte den Muth, gerade in diesen Widerspruch seinen Stolz zu setzen. Anfangs klopft er mit seinen romantischen Vorstellungen nur leise an, er giebt sie als Fragen, das Zeitalter hat sich ja das Recht errungen, an Allem zu zweifeln, warum nicht auch an der Unfehlbarkeit des gesunden Menschenverstandes? Er fragt z. B. öffentlich an, ob sich der heilige Geist nicht zuweilen noch in der Gegenwart unmittelbar bethätigt habe. Das ist ganz im Sinn des Zeitalters, es ist eine Particularität, eine Erfahrung mehr, die man immerhin gelten lassen kann. Was kann nicht alles erfahren werden! Im Traum, im Leben, im Wahnsinn! diese Nachtseite der Natur hat für den reinen Empiriker das meiste Interesse, weil sie ohne Vernunft und ohne Zusammenhang sich fortspinnt, und Nichts zeigt als Einzelheiten. Nun durchstöbert man die Seele in ihren geheimsten Tiefen, und alles, wofür sich kein vernünftiger Grund angeben läßt, jede Caprice, jede Stimmung und Laune wird mit heiliger Scheu als etwas Neues, und mithin als Offenbarung belauscht. In ihren Verkehrtheiten unterscheidet sich die Seele am meisten von der Masse, und fühlt sich darin am sichersten als ein geniales Wesen. Geist ist, was der Natur widerspricht, das Wesen der Natur ist das Gesetz, also ist alles, was bodenlos und willkührlich erscheint, ein Abglanz des Geistes. Dieser träumerischen Welt der Wunder, die um so elektrischer wirkt, weil sie nur innerlich vorgeht, und sich von der profanen Natur ganz zu trennen scheint, naht sich die strebende Jugend mit andächtigem Schauer, verzweifelnd an der Erkennbarkeit des Wesentlichen, und ergrimmt über die Selbstgefälligkeit der Aufklärung, welche die schweren Fragen des Gemüths dadurch zu lösen sucht, daß sie darüber lacht. Es ist ihr bei dieser ahnungsvollen Ehrfurcht nicht sowohl um das Heilige zu thun, als um das Originelle und Anonyme, sie wäre jedem Propheten gefolgt, der über die Plattheit den Stab gebrochen, selbst wenn er als Gesandter des Teufels aufgetreten wäre.

Lavater war einige Jahre hindurch der Mittelpunkt, an den sich die junge Generation anschloß *): ein Herder, Jacobi,

*) Zur Übersicht der Generationen unsrer Literatur diene folgende chronologische Übersicht der Geburtsjahre.

Göthe, Stollberg, Merk, Claudius, Stilling u. ſ. w. brachen in jubelnde Bewunderung aus, halb gläubig, halb ausgelaſſen. Aber dem Propheten ſelbſt iſt es Ernſt um die Sache, er will der verkehrten Welt nicht bloß Trotz bieten und ſie verhöhnen, er will ſie in ihre Fugen wieder einrenken.

Göthe bringt dieſes Prophetenthum ſehr richtig mit der Neigung der Zeit für das Praktiſche in Zuſammenhang. Auch Lavater war von dem Freiheits- und Naturgeiſt der Zeit ergriffen, der Jedem ſehr ſchmeichleriſch in die Ohren raunte: man habe, ohne viel äußere Hülfsmittel, Stoff und Gehalt genug in ſich ſelbſt, Alles komme nur darauf an, daß man ihn gehörig entfalte. Fromme Geſinnungen, wie er ſie fühlte, den Menſchen mitzutheilen, ſie in ihnen zu erregen, war des Jünglings entſchiedenſter Beruf, und ſeine liebſte Beſchäftigung, wie auf ſich ſelbſt, ſo auf Andere zu merken. Zur Beſchaulichkeit war er jedoch nicht geboren, zur Darſtellung im eigentlichen Sinn hatte er keine Gabe: er fühlte ſich vielmehr mit all ſeinen Kräften zur Wirkſamkeit gedrängt. Als ein edler Menſch fühlte er in ſich einen herrlichen Begriff von der Menſchheit, und was dieſem in der Erfahrung widerſprach, ſollte ausgeglichen werden durch den Begriff der Gottheit, die ſich, in der Mitte der Zeiten, in die menſchliche Natur herabge-

---

A) 1712. Gärtner. 1714. Ramler 1715. Kleiſt. Gellert. 1717. Winkelmann. 1718. Schlegel. 1719. Lichtwer. Käſtner. Gleim. 1720. Sulzer. Möſer. Uz. 1721. Götz. J. A. Schlegel 1723. Baſedow. 1724. Klopſtock. Kant. 1725. Ramler 1726. Zachariä. Weiße. 1729. Leſſing. Mendelſohn. 1730. Geſſner. Haman. 1733. Nicolai. Wieland 1735. Muſäus.

B) 1737. Gerſtenberg. 1738. Abbt. Thümmel. 1739. Schubart 1740. Stilling. J. G. Jacobi. Claudius. 1741. Lavater. Hippel. Engel. 1742. Lichtenberg. Garve. 1743. J. G. Jacobi. Müller von Itzehoe. 1744. Herder. Boie. Knebel. 1745. Bürger. 1746. Peſtalozzi. 1748. Hölty. Chr. Stolberg. Göckingk. 1749. Göthe. Heinſe. 1750. F. Stolberg. Miller. Lenz. Maler Müller. Benzel-Sternau. 1751. Voß. 1752. Leiſewitz. J. v. Müller. 1753. Klinger. 1754. G. Forſter.

C) 1759. Schiller. Iffland. 1760. Hebel. 1761. Kotzebue. Mathiſſon. 1762. Salis. Fichte. 1763. Jean Paul. Seume. 1764. Baggeſen. Jacobs.

D) 1767. W. Schlegel. W. v. Humboldt. 1768. Z. Werner. Schleiermacher. 1769. E. M. Arndt. A. v. Humboldt. 1770. Hölderlin. Falk. Hegel. Woltmann. 1772. F. Schlegel. Novalis. Wackenroder. Delbrück. 1773. Tieck. 1774. Müllner. 1775. Schelling 1776. H. v. Kleiſt. E. T. A. Hoffmann. Herbart. 1777. Fouqué. Brentano. Rahel. 1779. Öhlenſchläger. 1780. Solger. 1781. Arnim. Chamiſſo.

ſenkt, um ihr früheres Ebenbild vollkommen wiederherzuſtellen. Der Begriff von der Menſchheit, der ſich in ihm und an ſeiner Menſchheit herangebildet hatte, war ſo genau mit der Vorſtellung verwandt, die er von Chriſtus lebendig in ſich trug, daß es ihm unbegreiflich ſchien, wie ein Menſch leben und athmen könne, ohne zugleich ein Chriſt zu ſein. Dieſes vergeſſne Chriſtenthum der Welt von Neuem zu verkündigen, fühlte er als ſeinen heiligen Beruf.

Nun iſt er ſich ſelbſt ein heiliges Weſen, und dieſe Heiligkeit ſoll ſich auch in der Erſcheinung ankündigen. Indem er ſich in das Äußerliche der Heiligkeit vertieft, wird der Inhalt gleichgültiger. Das Weſen der Salbung iſt, unmittelbaren Stimmungen eine äußere, gleichſam objective Weihe zu geben, und ſie dann durch dieſe Äußerlichkeit feſtzuhalten, wenn ſie in der That längſt vorübergegangen ſind. Dieſe Weihe iſt von Oben, aber nur für die Subjectivität, ſie richtet ſich gegen die objective Allgemeinheit der Sitte, der Convenienz, auch im Sittlichen gilt die unmittelbare Eingebung. Die heilige Subject ſtudirt ſich ſelber, es führt ein Tagebuch über ſeine Empfindungen, es wird dadurch genöthigt, eine unaufhörliche Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt zu richten, um nie aus dem Stand der Gnade zu treten. So wird ſein Leben ein ihm ſelbſt fremdes und verehrungswürdiges, ein religiöſes und moraliſches Phantaſieleben. Die Gnade wird durch künſtliche Mittel hervorgerufen, eine ungeduldige Inbrunſt, eine Extaſe, die alles Irdiſche von ſich wirft, und doch auf eine ſehr irdiſche Weiſe zum Vorſchein kommt. Höchſt naiv giebt Lavater ſelber eine Anweiſung, wie durch die Stellung des Knieenden, die Haltung des Kopfes u. ſ. w. die Andacht geſteigert werde. Durch ſolche unnatürliche Reizmittel genährt, treibt dieſe innere Illuſion nach Außen zu beſtändiger Spannung, zum Argwohn gegen jeden Unheiligen, zur unnahbaren Autorität und zur Heuchelei: denn nicht allein Gott, ſondern auch die Welt lauert auf die Schwächen des Propheten, und um der fremden Läſterung nicht unnützen Spielraum zu geben, muß er, ſchon der guten Sache wegen, dieſelben verſtecken. Der geheime Ehrgeiz, der in der Heiligung der Welt ſich ſelber bethätigen will, verſchmäht auch die kleinlichſten Mittel nicht. Gott hilft ihm bei jedem Unternehmen, aber der Prophet kommt ihm dabei durch ſeine eigne Schlauheit zu Hülfe. Da ihn nicht der objective Glaube, ſondern nur die Romantik des Glaubens erfüllt, da er ihn durch ſubjective Reflexion ſich begründet und geſtaltet, ſo iſt auch ſeine Thätigkeit auf die

Subjectivität gerichtet: er läßt sich zu Concessionen herab, er unterhandelt mit allen Parteien, er macht sich Katholiken und Protestanten, Dichtern und Weltmännern, Idealisten und Egoisten verständlich. Die Sache liegt nur in der Reflexion, sie läßt sich daher drehen und wenden.

Aber es ist nicht die bewußte Heuchelei eines Charletans, er ist selber von den Geistern besessen, mit denen er spielt. Wie mannigfaltig, von der heiligsten Salbung bis zur feinsten, vornehmsten Weltklugheit herab auch die Formen sind, in welche diese Geister sich kleiden, wie beweglich das Licht der Subjectivität, das in ihnen wiederscheint, so ist es zuletzt doch immer die dunkle Mystik des Überlieferten, die aus ihnen hervorbricht. Darum ist er nicht nur den Andern gegenüber ein Heiliger, sondern auch vor sich selbst.

Dem Heiligen ist Alles wichtig, was er thut, sagt, denkt, empfindet, mit Feierlichkeit wird das Trivialste gesprochen, mit erhöhter Stimmung das Alltägliche aufgenommen und gethan. Was er spricht, was er fühlt, ist immer nur Variation über Ein Thema, er wird von der Nichtigkeit eintöniger, leerer Geschäfte, die sich aber dem Namen nach stets auf die Ausbreitung des Glaubens beziehn, völlig absorbirt. Daß du so geplagt bist mit kleinen Geschäften, schreibt ihm Göthe, ist nun einmal Schicksal. In der Tugend traut man sich zu, daß man den Menschen Paläste bauen könne, um ihren Mist beiseite bringen zu können. Es gehört immer viel Resignation zu diesen kleinen Geschäften, indessen muß es auch sein.

Der hohe Mensch möchte das Göttliche, was in ihm ist, auch außer sich verbreiten. Dann aber trifft er auf die rohe Welt, und um auf sie zu wirken, muß er sich ihr gleichstellen. Das Himmlische wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen. Der Prophet hat sich nach den gegenwärtigen Neigungen, Leidenschaften, nach Sprache und Terminologie zu erkundigen, um solche alsdann zu seinen Zwecken zu gebrauchen, und sich der Masse anzunähern, die er an sich heranziehn will.

Diese Nothwendigkeit, Andere zu beobachten, um sie zu seinen Zwecken zu lenken, schärft den Sinn für das Äußere, in welchem sich der Charakter und die Gesinnung der Menschen andeutet.

Lavater's Beschäftigung mit der Physiognomik ist seinen übrigen Ideen nicht fremd. Einmal will die heilige und schöne Persönlichkeit sich auch sinnlich fühlen, dann ist dies das Feld, wo Alles mit

Ahnungen, Andeutungen, Combinationen und Einfällen abgemacht wird. Die Physiognomik ruht auf der Überzeugung, daß die sinnliche Gegenwart mit der geistigen durchaus zusammenfalle, ein Zeugniß von ihr ablege, ja sie selbst vorstelle. Das Innere wird in die ruhende Äußerlichkeit gelegt, und damit einmal die Unendlichkeit des Geistes an ein Sinnliches geknüpft, andrerseits dieses Sinnliche abstract und einseitig gefaßt. Die Entfaltung des Wesens tritt zurück hinter die Anlage, den unmittelbaren Ausdruck. Das Freie im Menschen erscheint als gleichgültig gegen die Bestimmtheiten der natürlichen Voraussetzung. Aber auch diese unendliche Combination des Natürlichen soll wissenschaftlich, ja mathemathisch geordnet werden, und wird daher symbolisch und abstract aufgefaßt. Das Zufällige erstarrt zu einem mystischen Gesetz des Freien und Nothwendigen. Die That selbst, die Bildung, die Entwickelung, der Gedanke, die Geschichte, ist das Äußere und Unwesentliche für das Innere, dieses Innere aber wird seltsamer Weise an eine ruhende Äußerlichkeit gebannt. Die Züge bilden, als bleibende Zeichen, den innern Kern für die Mannigfaltigkeit der Bewegung. Aber nur die Willkühr liest in diesen Zeichen, die sich sonst nur dem Instinct erschließen, die Bedeutung ist nicht unmittelbar darauf ausgeprägt, sondern nur angedeutet, und es hängt von Einfall und Stimmung ab, welche Seite beobachtet, in welchem Sinne sie gedeutet werden soll. Diese Wissenschaft der Beobachtung ist daher bodenlos, weil sie sich auf dem unbegrenzten Gebiet der Combination bewegt, und es nie dahin bringen kann, sich allgemein auszudrücken, das rein Particuläre liegt außerhalb des menschlichen Verständnisses.

Die Consequenzen, welche Lavater adoptirt, beleidigt durch den Spott seiner Gegner, verrathen das Reflectirte in seinem Widerspruch gegen die Zeit, und die Nüchternheit einer Phantasie, die nicht leibhaftige Bilder, sondern trockne Verstandesabstractionen träumt. Es ist romantisch, die Realität der äußern Welt zu einem Symbol der geistigen herabzusetzen, das Sinnliche nur als Allegorie gelten zu lassen, allein in der Ausführung wird die Phantasie genöthigt, sich zu dem trockensten Schema der Combination herabzulassen. Auf der andern Seite ist es im Sinn der Reformation, das Natürliche eben dadurch zu legitimiren, daß man es als Chiffre des Geistigen betrachtet, eine Ehrenrettung der Natur, der nur noch die Kraft fehlt, die-

ſelbe vollſtändig zu durchdringen, und ſich ſo zur ſchönen Darſtellung zu erheben.

Roher noch in ihrem Gedanken und ihrer Ausführung iſt die gleichzeitig auftauchende Schädellehre. Sie verläßt allerdings die willkührlichen Combinationen des wechſelnden Eindrucks, und heftet ſich an ein Beſtimmtes, den harten Knochen, aber dieſe Beſtimmtheit iſt das rein Geiſtloſe: die Seele in ihrer Thätigkeit wird in die ärmſten Verſtandesabſtractionen zerlegt, und dieſen Abſtractionen ein körperlicher Sitz angewieſen. Gemeinſam iſt beiden, daß die Bewegung des Geiſtes zu einem todten Sein erſtarrt, und die natürliche Beſtimmtheit, die Möglichkeit der Entwickelung, als ihre Vollendung gefaßt wird. Der Menſch iſt fertig in ſeiner ſinnlichen Beſtimmtheit, und kann über ſie nicht hinausgehn. Daß ſittliche Eigenſchaften, Verbrechen, die nur in der Geſellſchaft, alſo geſchichtlich zu begreifen ſind, an die natürliche Beſchaffenheit des Schädels geknüpft werden, iſt nur noch eine weitere Entwickelung der Gedankenloſigkeit des Grundprincips. Das Romantiſche in demſelben iſt die ſymboliſche Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, die Fixirung der pſychiſchen Bewegung an ein feſtes Skelett. Das Losreißen des Überſinnlichen von der Wirklichkeit geht mit der magiſchen Verkettung deſſelben mit dem Ungeiſtigen Hand in Hand, Wunder und Zauberei ſind verſchwiſtert, als die Abgötterei des Geiſtes und der Aberglaube an die Natur.

Da Lavater's Glaube an das Überſinnliche ein abſtracter war, und keinen beſtimmten Inhalt hatte, ſo ſchloß er ſich mit einem unermüdlichen Eigenſinn einem jeden neuen Schein des Wunderbaren an, der augenblicklich auftauchte. Es war dies eine Zeit, wo mitten in der nüchternen Welt der Aufklärung gerade die widerſinnigſten Erſcheinungen Anklang fanden. Man war des ewigen Einerlei müde, und wollte ſich endlich von der Tyrannei des geſunden Menſchenverſtandes losreißen. Vergebens hatte ſich die Aufklärung abgemüht, den angebornen Hang des weltſcheuen Gemüths nach einem Jenſeits durch die Kälte ihrer Reflexion und ihrer Moral einzuſchüchtern. Durch ihre fertigen Abſtractionen hatte ſie das Denken in ſeiner Trägheit beſtärkt, und wenn die Phantaſie einmal den Muth gewann, ſich loszureißen, ſo mußte ſie auf das Unglaublichſte gerathen. Das Leben ſelbſt war nicht von der Art, daß das Gemüth in ihm hätte Nahrung ſuchen können, um ſo ſtärker war die Neigung, in die ſtille, dunkle Welt der Viſionen einzukehren, und aus der trüben Wirklichkeit den Geiſt in

das luftige, zerfließende Reich der Phantasie zu retten, das dem Gemüth keinen Widerstand entgegensetzte. Geisterseher, Magier, Wunderthäter drängen sich an einander, die Theorie des thierischen Magnetismus wird erfunden, und so die Geheimnisse der übersinnlichen Welt in das dunkle und deshalb grauenvolle Walten der Natur hereingezogen. Das wahre Leben beginnt schon hienieden, wo das Bewußtsein schwindet: in der Nacht des Lebens, dem Traum, der Verzücktheit, dem Somnambulismus, offenbaren sich die Geheimnisse des Geistes. Die Krankheit ist der normale Zustand des Menschen, denn nur in ihr sieht und fühlt er sich innerlich. In diesem dunkeln Reich der Willkühr verstrickt sich das Bewußtsein zugleich in das Gefühl seines Nichts und seiner Unendlichkeit. Das Leben, die Welt, das Denken ist ein trüber Schein, der fortgezaubert werden muß, wenn die Tiefe des Seins sich enthüllen soll. Diese Tiefe enthüllt aber nur die rohen Bedürfnisse des weltscheuen Egoismus und die dunkeln Vorstellungen der unmittelbaren Natur. Die Religion des Geistes sinkt zum Fetischdienst herab, und verkauft sich an die unheiligen Formen der niedern Sinnlichkeit. Cagliostro, Mesmer, Schröpfer, der Groß-Cophta Stark, Pater Gasner, die Rosenkreuzer gehören dieser Zeit und dieser Richtung an. Fortwährend betrogen, kehrte Lavater stets zu neuen Träumereien zurück. Er verfocht die gute Sache des Übersinnlichen im Allgemeinen, und die gute Sache mußte die Mittel heiligen. Auch was zu Jesu Ehren gefabelt wird, erscheint ihm verehrungswürdig. Jesus ist aber hier nur Symbol des Übersinnlichen überhaupt, dessen was der gemeinen Aufklärung widerspricht. Lavater nimmt daher auch naturwissenschaftliche Theorien, wenn sie mit dem Christenthum übereinstimmen, als eine Bestätigung seines Glaubens auf, obgleich dem Wesen nach die Theorie, selbst des magischen Naturzusammenhangs der Religion des absoluten Wunders widerspricht. In Frankreich bricht damals dieser Mysticismus, wenn gleich gelinder und ohne pietistische Beimischung, ebenfalls hervor, namentlich in den Naturphilosophen St. Martin und Bonnet. Als des Letztern philosophische Palingenesie (1769) erschien, triumphirte Lavater, nun sei für alle christlichen Wundergeschichten der strengste Beweis geführt, und forderte Mendelsohn auf, jenes Buch entweder zu widerlegen, oder sich zum Christenthum zu bekehren.

Gerade der negative, inhaltlose Fanatismus, der Fanatismus

für eine Abstraction, ist der rücksichtsloseste, weil er der geistloseste ist. Lavater setzte vor seinen Pontius Pilatus das Motto: Wer nicht für mich ist, ist gegen mich. Das sollte heißen: wer nicht für meine Sache ist. Allein diese Sache, der Inhalt des Glaubens, war eine phantastische, eine Illusion des reflectirten Bewußtseins, und lag lediglich im Subject, darum blieb in jenem Ausspruch nur der wörtliche Sinn: wer nicht für meine Person ist.

Lavater sprach das Geheimniß der Religion mit ungewöhnlicher Naivität aus. Religion ist mein geheiligtes, ins Unendliche gesteigertes Selbstgefühl, sie ist die subjective Anschauung der Welt in Beziehung auf mich. Ich will einen Gott, der brauchbar, handlich sei, der sich bethätige und nicht viel Anstrengungen koste. Ich Person muß Alles personificiren und humanisiren, Ich selbst bin das Maaß der Dinge. Gott ist mein höchstes Gut, d. h. das wirksamste Mittel meines Selbstgenusses, das frohste Gefühl meines Daseins. Ist der Gegenstand, der mich am meisten interessirt, aus der sichtbaren Welt, so habe ich keinen wahren Gott, keine Religion, denn jede Realität setzt der absoluten Freiheit des subjectiven Geistes die Schranke des Gesetzes und der Nothwendigkeit. Das Wesen der Religion ist aber Wunderglauben und Wunderthun. Jede ernste Beschäftigung mit dem Irdischen, das vor dem Geist als ein wesenloser Schein vergeht, ist Abgötterei. Der hat die wahrste Religion, den wahrsten Gott, der das einfachste, immer anwendbare, mithin geistigste, immanenteste Medium des frohen Selbstgenusses in seiner Gewalt hat.

„Das Letzte und Höchste, worauf Lavater hinarbeitete, war die Verwirklichung der Person Christi, daher jenes beinahe unsinnige Treiben, ein Christusbild nach dem andern fertigen, copiren, nachbilden zu lassen, wovon ihm dann, wie natürlich, keines genug that. Diese Verstellung diente ihm dergestalt zum Supplement seines eigenen Wesens, daß er den Gottmenschen seiner individuellen Menschheit so lange ideell einverleibte, bis er zuletzt mit demselben wirklich in Eins verschmolzen, mit ihm vereinigt, ja eben derselbe zu sein wähnen durfte. Durch diesen entschiednen Glauben mußte er auch die Überzeugung gewinnen, daß man ebensogut noch heut zu Tage als zu jener Zeit Wunder müsse ausüben können, und da es ihm vollends schon gelungen war, durch brünstiges, ja gewaltsames Gebet, im Augenblick eine geistige Umwendung schwer bedrohender Unfälle zu

erzwingen, so konnte ihn keine kalte Verstandesmeinung im Mindesten irre machen. Selbst fühlend die Lust der Menschheit, sich in's Unendliche auszudehnen, entwarf er seine Aussichten in die Ewigkeit, als eine Fortsetzung des gegenwärtigen Daseins in leichteren Bedingungen als die sind, welche wir hier zu erdulden haben."

Diese Schwärmerei, die Reaction gegen die Nüchternheit der Aufklärung und des Protestantismus, arbeitete den Jesuiten in die Hände. Wenn in der Auffassung des Lebens der symbolische oder allegorische Sinn überwiegt, so müssen nothwendiger Weise die wunderbaren und phantastischen Formen der katholischen Kirche dem Herzen mehr Befriedigung versprechen, als die Unruhe des geistigen Strebens im Protestantismus. Ein auffallendes Zeugniß ist uns in dieser Beziehung der klare, dichterische Sinn eines Göthe. Er spricht (Werke XXI. S. 90 ff.) von der zunehmenden Geringschätzung des Abendmals bei den Protestanten.

„In sittlichen und religiösen Dingen mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreif thun: eine Folge, woraus Gewohnheit entspringt, ist ihm nöthig, das was er lieben und leisten soll, kann er sich nicht einzeln, nicht abgerissen denken, und um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden sein. Fehlt es dem protestantischen Cultus im Ganzen an Fülle, so untersuche man das Einzelne, und man wird finden, der Protestant hat zu wenig Sacramente. Die Sacramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen eben derselbe, es werde nun das Sacrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimniß, mit mehr oder weniger Accommodation an das, was verständlich ist, genossen, immer bleibt es eine heilige, große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen noch entbehren kann.

Ein solches Sacrament durfte aber nicht allein stehn, kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sacramentale Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußern Kirche als vollkommen Eins anzusehn, als das große allgemeine

Sacrament, das sich wieder in soviel andere zergliedert, und diesen Theilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mittheilt.“

Es wird nun nachgewiesen, wie in den Sacramenten der katholischen Kirche mit sehr richtigem Instinct alles Wesentliche des Lebens in das Reich des Symbolischen hinübergezogen ist. „Aber, heißt es dann weiter, alle diese geistigen Wunder entsprießen nicht, wie andere Früchte, dem natürlichen Boden, da können sie weder gesäet noch gepflanzt noch gepflegt werden. Aus einer andern Region muß man sie herüberflehen, welches nicht Jedem, noch zu jeder Zeit gelingen würde. Hier entgegnet uns nun das *höchste* dieser Symbole aus alter frommer Überlieferung. Wir hören, daß ein Mensch vor dem andern von Oben begünstigt, gesegnet und geheiligt werden könne. Damit aber dies ja nicht als Naturgabe erscheine, so muß diese große, mit einer schweren Pflicht verbundene Gunst von einem Berechtigten auf den andern übergetragen, und das größte Gut, was ein Mensch erlangen kann, ohne daß er jedoch dessen Besitz von sich selber weder erringen noch ergreifen könne, durch geistige Erbschaft auf Erden erhalten und verewigt werden. Ja, in der *Weihe des Priesters* ist Alles zusammengefaßt, was nöthig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne daß sie irgend eine andere Thätigkeit dabei nöthig hätte, als die des unbedingten Zutrauens. Und so tritt der Priester in der Reihe seiner Vorfahren und Nachfolger, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als es nicht Er ist, den wir verehren, sondern sein Amt, nicht sein Werk, vor dem wir die Kniee beugen, sondern der Segen, den er ertheilt, und der um desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen oder gar entkräften könnte.

Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, indem ein Theil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten!“

Gegen diese Reflexionen läßt sich durchaus Nichts einwenden als dieses Eine: *sie sind Erzeugnisse des Protestantismus*. Die allgemeine Kirche wird von der übersinnlichen Welt der Wunder *befangen*, der Protestantismus *begreift* sie als solche und reflec-

tirt darüber. Des Mannesalter begreift und empfindet das Ästhetische der wunderbaren Kinderzeit, aber es vermag nicht zu ihr zurückzukehren. Ebensowenig führt die Romantik, diese wesentliche Reflexion des Protestantismus, welche aus seinem Princip hergeleitet sich gegen dasselbe richtet, zum unbefangenen Glauben zurück.

Die Katholiken haben in jener Zeit auch ihre Glaubensphilosophen, ihren Sattler und Sailer. Zwischen diesen Männern und den überall herumschleichenden Exjesuiten bestand ein inniger Seelenverkehr. Lavater kokettirte mit dem Katholicismus, weil dieser der Phantasie einen grenzenlosen Spielraum eröffnet, aber er gab sich ihm nicht unbedingt hin, weil er die Welt, wenn auch nur als ein Substrat des Geistigen, bestehn ließ, und weil die abstracte Subjectivität der romantischen Religion sich selbst an den phantastischen Formen der Kirche stößt, weil diese immer etwas Objectives und Allgemeines haben. Die Allgemeinheit des Cultus und der Kirche beleidigt den aristokratischen Hochmuth der vom Geist erfüllten schönen Seele: Lasset uns stille, schreibt Lavater an den Peter Gassner, stille unsre Seelen einander mittheilen, die Welt ist's auch nicht werth, daß wir ihr die Kraft Gottes vor die Füße werfen. Er hatte sich zu einem Gefäß des heiligen Geistes, also zu einem rein empfänglichen Wesen gemacht, er hatte das Absolute in das Leiden an sich, nicht in die Bezwingung des Schmerzes durch geistige Energie gelegt. Das ist das Hingebende und Weibliche, das jetzt in der Romantik hervortritt. Schon Klopstock hatte sich vorzüglich von Frauen anbeten lassen, so auch die Wunderthäter, z. B. Cagliostro. Lavaters heilige Reden hatten hauptsächlich auf dem weichen Boden schöner Wirklichkeit reiche Frucht getragen. In der alten Kirche hatte man in der Jungfrau und Mutter die abstracte Weiblichkeit angebetet, die Reformation verbannte sie aus diesem Himmel der Abstraction, und zwang sie in die Schranken der sittlichen Bestimmtheit. Wie diese nun unterhöhlt war, machte sich auch die reine Weiblichkeit wieder frei, und fing auf's Neue an, sich zu fühlen. Dieses Selbstgefühl war unmittelbar verbunden mit der Sehnsucht nach ihrem Heiligthum, das von der Glorie der Himmelskönigin verklärt war. So wird eine Frau, die Fürstin Galitzin, der Mittelpunkt einer neuen Richtung, die sich dem seligen Genuß des Gefühls ausschließlich hingiebt, und für die Unsicherheit dieser nur subjectiven, wechselnden Bestimmtheit einen festen, objectiven Halt in der alleinseligmachenden Kirche sucht. Die Fürstin war

durch das Leiden der wirklichen Empfindung zu diesem resignirten Glauben hingedrängt, sie hatte sich in unglücklicher Liebe aufgezehrt, bis sie, geistig gebrochen, ihren objectiven Schmerz in selbstgewollte Ascetik veredelte. Sie eröffnet in Deutschland die Reihe der genialen Weiber. In der materialistischen Doctrin der französischen Philosophen aufgewachsen, hatte sie diesen kühnen Versuch, das Empirische vom Geist zu befreien, doch nur auf weibliche Art, d. h. empfangend durchgemacht. Das praktische Bedürfniß führte sie zu Gott zurück, sie opferte ihr Wissen und ihr Denken dem Himmel, und fing nun an, wie es wohl in den Pariser Salons für weltliche Parteien zu geschehn pflegte, für das Reich des Herzens zu werben. Sie nannte sich selber krank an der Leidenschaft für Größe und Güte des Herzens. Es wurde Ernst gemacht mit der Resignation des Denkens, das Absolute zu erkennen, welche in der kritischen Philosophie theoretisch und darum widersprechend geblieben war. Durch unmittelbare Anschauung, also durch Eingebung, durch Inspiration sollte das Absolute gewonnen werden. Es fehlte diesen Vorstellungen eigentlich der principielle Stoff, aber wenn auch der Gedanke verschmäht wurde, so schlug sich die Form der Sehnsucht, des schmerzlichen Gefühls, des Ringens nach dem Ewigen, zum Inhalt, und gab demselben wenigstens eine eigenthümliche Färbung. Die Seele sollte leidend das Absolute empfangen, auf den Flügeln der Nacht zum Quell der Liebe sich schwingen. Das Leiden selbst war der absolute Zustand des Herzens: O stärke meine junge Neigung zu den Dornen, daß ich nimmermehr aufhöre, sie zu empfangen!

Am lehrreichsten für diese religiöse Emancipation der Weiblichkeit sind die Bekenntnisse einer schönen Seele, welche Goethe der Erfahrung seiner nächsten Umgebungen nachgedichtet hat. Diese fromme Dame erscheint im Anfang, trotz aller Neigung zu einer stillen Selbstbetrachtung, den weltlichen Vergnügungen nicht abgeneigt. — „Von Gott war ich zu weit entfernt. Ich dachte dann und wann an ihn, aber die Bekanntschaft war erkaltet; es waren nur ceremonielle Visiten, die ich ihm machte, und da ich überdies, wenn ich vor ihm erschien, immer schöne Kleider anlegte, meine Tugend, Ehrbarkeit und Vorzüge, die ich vor Andern zu haben glaubte, ihm mit Zufriedenheit vorwies, so schien er mich in dem Schmucke gar nicht zu bemerken."

Durch eine Liebe tritt ein tieferer Ernst in ihre Gesinnung ein.

— „Mit Gott war ich wieder ein wenig bekannter geworden. Die irdische Liebe selbst concentrirte meinen Geist und setzte ihn in Bewegung, und meine Beschäftigung mit Gott widersprach ihr nicht. Ich kam mir sehr stark vor, und betete nicht etwa: Bewahre mich vor Versuchung! Über die Versuchung war ich meinen Gedanken nach weit hinaus. In diesem losen Flitterschmuck eigner Tugend erschien ich dreist vor Gott; er stieß mich nicht weg, auf die geringste Bewegung zu ihm hinterließ er einen sanften Eindruck in meiner Seele, und dieser Eindruck bewog mich, ihn immer wieder aufzusuchen."

Diese Beschäftigung mit Gott tritt endlich der irdischen Liebe in den Weg. Sie findet, daß die weltlichen Freuden, in denen sie bisher gelebt hat, sich mit dem Suchen nach dem Einen, was Noth thut, nicht vertragen, und diese Überzeugung giebt ihr den Muth, selbst ihrer Liebe zu entsagen. — „Was konnte es sein, daß meine Sinnesart so änderte, daß ich im zweiundzwanzigsten Jahr kein Vergnügen an Dingen fand, die Leute von diesem Alter unschuldig belustigen können? — *Eben weil sie mir nicht unschuldig waren, weil ich nicht, wie Andere meines Gleichen, unbekannt mit meiner Seele war.* Nein ich wußte aus Erfahrungen, die ich ungesucht erlangt hatte, daß es höhere Empfindungen gebe, die wahrhaft ein Vergnügen gewähren, das man vergebens bei Lustbarkeiten sucht, und daß in diesen höhern Freuden zugleich ein geheimer Schatz zur Stärkung im Unglück aufbewahrt sei."

Ein stiller Friede erfüllt nun ihre Seele. — „Die gerade Richtung meines Herzens zu Gott hatte ich gesucht und gefunden, und das war, was mir Alles erleichterte. Wie ein Wandrer in den Schatten, so eilte meine Seele an diesen Schutzort, wenn mich von Außen Alles drückte, und kam niemals leer zurück. In der neuern Zeit haben einige Verfechter der Religion, die mehr Eifer als Gefühl für dieselbe zu haben scheinen, ihre Mitgläubigen aufgefordert, Beispiele von wirklichen Gebetserhöhungen bekannt zu machen, wahrscheinlich weil sie sich Brief und Siegel wünschten, um ihren Gegnern recht diplomatisch zu Leibe zu gehn. Wie unbekannt muß ihnen das wahre Gefühl sein, und wie wenig ächte Erfahrungen mögen sie selber gemacht haben. Ich darf sagen, ich kam *nie* leer zurück, wenn ich aus Druck und Noth Gott suchte. Wie glücklich war ich, daß tausend kleine Vorfälle zusammen, so gewiß als das Athemholen Zeichen

meines Lebens ist, mir bewiesen, daß ich nicht ohne Gott auf der Welt sei. Er war mir nahe, ich war vor ihm.“ —

Der Glaube hat das Bedürfniß, seine subjectiven Stimmungen durch allgemeine Formen festzuhalten. Am nächsten stand dem liebebedürftigen Gemüth die pietistische Richtung der Religion. — „Allein zu dieser wollte mein ganzes Wesen nicht passen. Nach ihr muß die Veränderung des Herzens mit einem tiefen Schreck über die Sünde anfangen, das Herz muß in dieser Noth die verschuldete Strafe erkennen, und den Vorschmack der Hölle kosten, der die Lust der Sünde verbittert. Endlich muß man eine sehr merkliche Versicherung der Gnade fühlen, die aber im Fortgang sich oft versteckt und mit Ernst wieder gesucht werden muß. Das alles traf bei mir weder nahe noch ferne zu. Wenn ich Gott aufrichtig suchte, so ließ er sich finden, und hielt mir von vergangenen Dingen Nichts vor. Ich sah hintennach wohl ein, wo ich unwürdig gewesen, und wußte auch, wo ich es noch war, aber die Erkenntniß meiner Gebrechen war ohne alle Angst.“ —

Aber diese Sicherheit ist illusorisch. Die Geständnisse eines geehrten und geliebten Freundes in Beziehung auf sein früheres Leben schrecken die schöne Seele gewaltsam aus ihrem erträumten Frieden auf. — „Ich gelangte zu Erfahrungen, die mir ganz neu waren. Nachdem ich mich lange mit der Gemüthsverfassung des Freundes beschäftigt hatte, wendete sich meine Betrachtung auf mich selbst. Der Gedanke: du bist nicht besser als er, stieg wie eine kleine Wolke vor mir auf, breitete sich nach und nach aus, und verfinsterte meine ganze Seele. Nun dachte ich es nicht mehr bloß, sondern fühlte es so, daß ich es nicht noch einmal fühlen möchte, und es war kein schneller Übergang. Mehr als ein Jahr mußte ich empfinden, daß, wenn mich eine unsichtbare Hand nicht eingeschränkt hätte, ich ein Ungeheuer hätte werden können, die Anlage dazu fühlte ich ganz deutlich in meinem Herzen. Hatte ich bisher die Wirklichkeit der Sünde in mir durch die Erfahrung nicht einmal auf das Leiseste gewahr werden können, so war mir jetzt die Möglichkeit derselben auf das Schrecklichste deutlich geworden; und doch kannte ich das Übel nicht, ich fürchtete es nur, ich fühlte, daß ich schuldig sein konnte, und hatte mich nicht anzuklagen.

So tief ich überzeugt war, daß eine solche Geistesbeschaffenheit sich nicht zu einer Vereinigung mit dem höchsten Wesen, die ich nach

dem Tode hoffte, ſchicken konnte, ſo wenig fürchtete ich, in eine ſolche Trennung zu gerathen. Bei allem Böſen, das ich in mir entdeckte, hätte ich Ihn lieb, und hoffte, was ich fühlte, was mein ganzer Wunſch war, von dieſer Krankheit und dieſer Anlage zur Krankheit erlöſt zu werden. — Aber wie? — An Tugendübungen konnte ich nicht einmal denken, denn zehn Jahre hatte ich ſchon mehr als bloße Tugend geübt, und die nun erkannten Greuel hatten dabei tief in meiner Seele gelegen. Sollte es wohl eine unvermeidliche Schwäche des Menſchen ſein? Müſſen wir uns gefallen laſſen, daß wir irgend einmal die Herrſchaft unſrer Neigung empfinden, und bleibt uns bei dem beſten Willen nichts Anderes übrig, als den Fall, den wir gethan, zu verabſcheuen, und bei ähnlicher Gelegenheit wieder zu fallen? — Aus der Sittenlehre konnte ich keinen Troſt ſchöpfen. Weder ihre Strenge, wodurch ſie unſre Neigungen meiſtern will, noch ihre Gefälligkeit, mit der ſie unſre Neigungen zu Tugenden machen möchte, konnten mir genügen. — Näher lag mir das Heil der Offenbarung. Es war mir eine Wahrheit, daß das Blut Jeſu Chriſti uns von allen Sünden reinige. Nun aber bemerkte ich erſt, daß ich dieſen ſo oft wiederholten Spruch noch nie verſtanden hätte. Endlich glaubte ich bei einem Schimmer zu ſehn, daß das was ich ſuchte, in der Menſchwerdung des ewigen Wortes, durch welches Alles erſchaffen, zu ſuchen ſei. Daß der Uranfängliche ſich in die Tiefe, die er durchſchaut und umfaßt, einmal als Bewohner begeben habe, durch unſer Verhältniß von Stufe zu Stufe, von der Empfängniß und Geburt bis zum Grabe durchgegangen ſei, daß er durch dieſen ſonderbaren Umweg wieder zu den lichten Höhen aufgeſtiegen, wo wir auch wohnen ſollten, um glücklich zu ſein, das ward mir wie in einer dämmernden Ferne offenbart. — O warum müſſen wir, um von ſolchen Dingen zu reden, Bilder gebrauchen, die nur äußere Zuſtände anzeigen! Wo iſt vor Ihm etwas Hohes oder Tiefes, etwas Dunkles oder Helles? Wir nur haben ein Oben und Unten.

Wie können wir nun an dieſer Wohlthat Theil nehmen? — Durch den Glauben! wird geantwortet. — Aber was iſt Glaube? Die Erzählung einer Begebenheit für wahr halten; was kann mir das helfen? Ich muß mir ihre Wirkungen zueignen können. Dieſer zueignende Glaube muß ein eigner, dem natürlichen Menſchen ungewöhnlicher Zuſtand des Gemüths ſein. — Nun Allmächtiger, ſo

ſchenke mir Glauben! flehte ich einſt in dem größten Druck des Herzens. Ich lehnte mich an einen kleinen Tiſch, an dem ich ſaß, und verbarg mein bethräntes Geſicht in meine Hände. Hier war ich in der Lage, in der man ſein muß, wenn Gott auf unſer Gebet achten ſoll, und in der man ſelten iſt. — Wer nur ſchildern könnte, was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuz hin, an dem Jeſus einſt erblaßte; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unſere Seele zum abweſenden Geliebten geführt wird. So nahte meine Seele dem Menſchgewordnen und am Kreuz Geſtorbenen, und in dem Augenblick wußte ich, was Glaube ſei.

Das iſt Glaube! ſagte ich und ſprang wie halb erſchreckt in die Höhe. Ich ſuchte nun meiner Empfindung, meines Anſchauens gewiß zu werden, und in Kurzem war ich überzeugt, daß mein Geiſt eine Fähigkeit, ſich aufzuſchwingen, erhalten habe, die ihm ganz neu war.

Bei dieſen Empfindungen verlaſſen uns die Worte. Ich konnte ſie ganz deutlich von allen Phantaſien unterſcheiden, ſie waren ganz ohne Phantaſie, ohne Bild, und gaben doch eben die Gewißheit eines Gegenſtandes, auf den ſie ſich bezogen, als die Phantaſie, indem ſie uns die Züge von abweſenden Geliebten vormalt.

Als das erſte Entzücken vorüber war, bemerkte ich, daß mir dieſer Zuſtand der Seele ſchon vorher bekannt geweſen; allein ich hatte ihn nie in dieſer Stärke empfunden. Ich hatte ihn niemals feſthalten, nie zu eigen behalten können. Ich glaube überhaupt, daß jede Menſchenſeele ein und das andere Mal davon etwas empfunden hat. Ohne Zweifel iſt es das, was einem Jeden lehrt, daß ein Gott iſt.“ —

— „Das iſt der Zuſtand, in dem allein die Seele ſich wieder zu Gott ſchwingen kann, ohne Vorurtheil, ohne ſelbſtiſches Verdienſt, aus reiner Sehnſucht zu ihrem Erzeuger. Die Tugenden, mit denen man glaubt, den Himmel ſtürmen zu können, ſind lauter Narrenspoſſen, und alles Verdienſt muß vor der Zuverſicht der Unſchuld die Segel ſtreichen. Das iſt der Born der Gnade, der alle Sünde abwäſcht, und das Urprincip aller Sehnſucht nach einem göttlichen Leben. Auch in den verwirrteſten Gemüthern vermittelt ſich ein tiefer Zuſammenhang mit ſeinem Schöpfer, und jene Liebe und Zuverſicht, die ſich trotz aller Verwirrung uns nicht rauben läßt.“ —

Dieser Zustand ist der Vorschmack der ewigen Seligkeit. — „Ich hielt mich bei meiner schwachen Gesundheit still, und bei einer ruhigen Lebensart ziemlich im Gleichgewicht; ich fürchtete den Tod nicht, ja ich wünschte zu sterben, aber ich fühlte in der Stille, daß mir Gott Zeit gäbe, meine Seele zu untersuchen, und ihm immer näher zu kommen. In den vielen schlaflosen Nächten habe ich besonders etwas empfunden, das ich eben nicht näher beschreiben kann. Es war, als wenn meine Seele ohne Gesellschaft des Körpers dächte, sie sah den Körper selbst als ein ihr fremdes Wesen an, wie man etwa ein Kleid ansieht. Sie stellte sich mit einer außerordentlichen Lebhaftigkeit die vergangenen Zeiten und Begebenheiten vor, und fühlte daraus, was folgen würde. All' diese Zeiten sind dahin, was folgt, wird auch dahin gehen: der Körper wird wie ein Kleid zerreißen, aber Ich, das wohlbekannte Ich, Ich bin."

Dieses Ich hat in der Freiheit, die der Glaube ihm errungen, zugleich seine Seligkeit, die bittere Nothwendigkeit des Gesetzes ist gebrochen. — „Ich erinnere mich kaum eines Gebotes, Nichts erscheint mir in Gestalt eines Gesetzes, es ist ein Trieb, der mich leitet und mich immer zurecht führt; ich folge mit Freiheit meiner Gesinnung, und weiß so wenig von Einschränkung als von Reue. Gott sei Dank, daß ich erkenne, wem ich dieses Glück schuldig bin, und daß ich dieser Vorzüge nur mit Demuth denken darf. Denn niemals werde ich in Gefahr kommen, auf mein eignes Können und Vermögen stolz zu werden, da ich so deutlich erkannt habe, welches Ungeheuer in jedem menschlichen Busen, wenn eine höhere Kraft uns nicht bewahrt, sich erzeugen und nähren kann." —

In dem Ausgang der kritischen Philosophie erkannten wir die stolze Resignation eines männlichen Geistes; hier sehen wir als Gegenbild die weiche Hingebung des Weibes an einen Glauben, den es als einen rein subjectiven vollkommen begreift. Wir sind mit beiden Richtungen noch nicht fertig, sie werden sich in der romantischen Philosophie (Fichte und Schelling) und in der romantischen Religion (Schleiermacher und Novalis) zu einem vollständigen Ganzen abrunden. Die Fürstin Galitzin, das Fräulein von Klettenberg, die Frau von Krüdener und ähnliche religiöse Genies, so weit unter den Geistreichen sich auch ihr Kreis ausbreiten mochte, mußten doch die Vollendung ihres Werks einer männlichen Hand

überlaſſen, Gefühl und Entſagung führten in einem weiten Labyrinth den Geiſt aufs Neue zum Verſtand zurück.

Unter den Männern, die mehr oder minder von dem Einfluß jener Fürſtin ergriffen wurden, ſind für uns vornehmlich Stollberg, Claudius, Jacobi und Haman von Bedeutung.

Sobald ſich die Religion dem Denken und der Energie des Willens entzieht, und auf die Gluth des Gefühls einſchränkt, wird ſie Sache der Weiblichkeit, ſie giebt Erhabenes ohne geiſtige Anſtrengung. Wer ſich dieſer Richtung hingiebt, tritt damit aus der Geſchichte.

Stollberg war eine jener weiblichen Seelen von ariſtokratiſchem Zuſchnitt, die in der Jugend für genial und liebenswürdig gelten, weil ſie ſich an keine Regel binden, die mit einem gewiſſen vornehmen Übermuth ſich jeder beliebigen Schwärmerei hingeben, weil ſie wohl wiſſen, daß ſie ſich bei der erſten Unbequemlichkeit leicht in die unnahbare Höhe ihres Standes zurückziehn können. Es erregte nicht geringes Aufſehn, als ein junger Reichsgraf mit armen Studenten fraterniſirte, mit ihnen gemeinſchaftlich Lieder herausgab, noch dazu Lieder auf die Freiheit, ſich von Klopſtock in der Keuſchheit, dem Patriotismus und dem Eislauf unterrichten ließ, als Prophet der Natürlichkeit durch Baden im Freien die Philiſter ſkandaliſirte, zu dem Hohenprieſter Lavater wallfahrtete und ſich zu ſeinen phyſiognomiſchen Studien hergab, und ähnliche Excentricitäten trieb, die im Einklang waren mit den Beſtrebungen der poetiſchen Jugend überhaupt, und doch durch den adligen Ton imponirten. Es war aber dieſelbe weichliche, vornehme Genialität, dieſelbe Ironie gegen den Gemeinverſtand der Aufklärung, die ihn den ſchönen Seelen in die Arme warf, ihm den Haß gegen die Revolution einflößte, die er früher als paradoxe Erſcheinung mit einem theatraliſchen Enthuſiasmus gefeiert hatte, ihn für die Wunder des Katholicismus empfänglich machte, die nur beſonders begabten, ſeinen Naturen zugänglich ſein konnten, und ihn endlich in den Schooß der alleinſeligmachenden Kirche zurückführte, in dem er dann in großer Salbung ſeine Geſchichte der Religion Jeſu ſchrieb, ein Werk, das in ſeiner Vorurtheit den Kirchenhiſtorikern des ſiebzehnten Jahrhunderts an die Seite zu ſtellen iſt, ſeiner ſüßlichen Schönſeligkeit wegen aber einen noch viel widerlichern Eindruck macht.

Haman hatte in jener Zeit eine große Geltung, als Magus

des Nordens, man verstand seine Schriften so wenig, daß man nicht einmal die einzelnen Sätze construiren konnte, und war daher überzeugt, daß sie lauter Orakelsprüche enthielten; was man davon verstand, war der gewöhnlichen Meinung entgegengesetzt, und daher nothwendig geistreich. Haman knüpfte tausend Freundschaftsverhältnisse an und brach sie; das lag natürlich an der Tiefe und unfaßlichen Feinheit seines Gemüths. Später ist man dahinter gekommen, daß seine Unverständlichkeit in den rein persönlichen, anonymen Beziehungen seiner Gedanken lag, in der Willkühr und Launenhaftigkeit, mit der er der momentanen Stimmung ein Recht in der Welt des Denkens vindicirte, und daß die Tiefe seines Gefühls nichts war als ein ins Krankhafte gesteigerter Egoismus, der in seinem eignen Sündenbewußtsein schwelgte, weil er in demselben intensiver erregt wurde, der auf seine Schlechtigkeit stolz war, weil dieselbe ihn zu unausgesetzter Beschäftigung mit sich selbst reizte.

Claudius ist einer von den wenigen populären Schriftstellern jener Tage, die sich im Gedächtniß des Volks erhalten haben. Ja er ist wohl außer Justus Möser der einzige. Beide sind Geistesverwandte, auch Möser war den Abstractionen seines Jahrhunderts feind, weil er sich überall auf das Gegebene bezog, und in dem natürlichen Fortbau des Bestehenden das einzige Heil der Menschheit suchte, weil er die Entwickelung der Geschichte nur aus unmittelbaren Bedürfnissen, nie aus allgemeinen Ideen herleiten wollte. Auch er hat gegen die Menschenrechte, gegen Freiheit und Gleichheit, gegen die Revolution, d. h. gegen die Entwickelung der Menschheit aus Ideen, gepredigt. Aber Möser war zugleich ein denkender und praktischer Kopf; er polemisirte gegen die Idee der Menschenrechte, indem er sie innerhalb seines Kreises einzuführen suchte. Die Idee des organischen Naturwuchses wird erst dann zur Reaction, wenn sie, um nicht alles dem Menschenverstand Widersprechende gewaltsam aufzuheben, das dem Menschenverstand Widersprechende als das allein Rechte und Gute ausposaunt. Sie wird ferner reactionär, wenn sie die Hände in den Schooß legt und mit dem Geiste nichts weiter anzufangen weiß, als Klagelieder Jeremiä darüber anzustimmen, daß die Menschen nicht mehr unschuldsvoll unter den Bäumen des Paradieses wandeln. Dieser bloß negative Naturglaube ist die Schuld unsers gemüthlichen Wandsbecker Boten, die ihn zu einem Feinde der Freiheit gemacht hat.

Auch mit Stilling hat Claudius eine gewisse Verwandtschaft. Nur war Claudius ein gebildeter und verständiger Mann, der sich nur durch eine verkehrte Reflexion zur Empörung gegen Bildung und Verstand verleiten ließ; Stilling dagegen ein ungebildeter und einfältiger Mann, der erst allmälig sich einredete, in der Kindlichkeit seines Gemüths läge etwas Besonderes und Geistreiches. Claudius war ein Gelehrter, der sich in die Philosophie eines Schneiders erst hineinreflectirte, Stilling ein wirklicher Schneider, der sich erst von seinem himmlischen Vater zum Denken und zur Gelehrsamkeit antreiben ließ.

In unsern Tagen gehört es zum guten Ton unter den Journalisten, einige Bildung zu haben. Wohl oder übel muß etwas vom französischen Esprit durchschimmern, nothwendig muß aus einzelnen Phrasen hervorgehn, daß, wenn man auch nicht gerade aus der Philosophie ein Handwerk macht, man sich doch bequem damit abgeben könnte, wenn man nur wollte. Auch die Journale der Reaction müssen auf die dialektische Entwickelung des Selbstbewußtseins reflectiren; auch die Franzosenfresser müssen sich auf die geistreiche Nonchalance der gallischen Frivolität wenigstens ironisch beziehn.

In jenen Zeiten dagegen, wo das Gemüth, das Herz und die sogenannte Natur sich überhaupt gegen den Verstand der Voltaire'schen Aufklärung ebenso empörte, als gegen ihre Reifröcke und Perücken, hielt man es für schicklich, wenigstens zu Zeiten die Maske der Einfalt anzunehmen, und von dem Gesichtskreise einer dummen, braven Seele aus, den Himmel und die Erde zu kritisiren. Ein gutes Herz schien der weltlichen Bildung zu widersprechen, darum trat Claudius als Schneider auf, der über dies und jenes Einfälle hatte, und an diesen Einfällen, wenn er noch die Bibel und das Gesangbuch dazu nahm, sich vollständig befriedigte. Aber es war ihm kein rechter Ernst mit dieser Schneiderfigur, und er personificirte daher den Rest seines Wesens in dem gelehrten Vetter Anders, der die gemüthlich einfältigen Bemerkungen des Schneiders Asmus jedesmal durch eine Reihe griechischer und englischer Citate unterbrach. Jene Einfälle waren in der That artig und drollig genug, und das reflectirte kindliche Gemüth hatte oftmals Recht gegen die Überweisheit des herrschenden Rationalismus. Die Eigenthümlichkeit der Poesie und die Neigung, am Bestimmten und Beschränkten sich genügen zu lassen, hat ein Recht gegen die Rastlosigkeit des Verstandes,

der sich stets neue Grenzen setzt, nur um sie wieder aufzuheben; ohne die conservative Zähigkeit des Gemüths würde unter der bloßen Herrschaft des Verstandes alles sittliche Leben sich verflüchtigen. Aber es liegt in dieser Tendenz dennoch etwas Bedenkliches, weil das Gemüth dieser Art nicht rein ist, weil es reflectirt, weil es sich seines Gegensatzes gegen den Verstand bewußt ist, und sich auf diesen Gegensatz pointirt. Die Natürlichkeit an sich ist etwas gar liebes und schönes, aber die Natürlichkeit als reflectirter Widerspruch gegen die Bildung aufgefaßt, ist ungesund und führt zur Charlatanerie. Die deutsche Naturwüchsigkeit hatte ganz und gar nichts Enthusiastisches, sie war nur sentimental oder ungeberdig. So lange sie sich im Kreise der gewöhnlichen Interessen bewegte, konnte man an der Originalität ihrer Form Interesse und selbst Wohlgefallen finden, wenn auch die Coquetterie der Naivität immer etwas Unangenehmes hat; sobald aber ernste, große Interessen in's Spiel kommen, wird die unschuldige Seele unerträglich. Claudius gab sich in den Zeiten, wo die Ideen Montesquieu's und Rousseau's ins Leben traten, der rohsten Reaction in die Hände. Er eiferte in ebenso einfältigen als hämischen Ausfällen gegen die Idee der Freiheit, der Menschenrechte, er vertheidigte den Despotismus und die Pfaffenherrschaft, er schwindelte sich in den bereits überwundenen Aberglauben an die Nichtswürdigkeit des Menschengeschlechts, an das Reich des Teufels zurück, er ließ merken, daß hinter der Heiligenverehrung und dem Exorcismus doch sehr viel Wahres und Heiliges stecke, er wandte schmerzlich die Augen gen Himmel, sobald in irgend einer Erscheinung die Autonomie des menschlichen Geistes zu ihrem Recht kam — kurz, er warf die Schneidermaske ab und wurde Capuciner. —

Bei den Deutschen kam diese Reaction immer plumper und pfäffischer heraus als bei den andern Nationen, ihre Naturwüchsigkeit erinnerte an den Sumpf, aus dem sie entsprang. Die Rückkehr zur primitiven Natur war aber übrigens die Tendenz des gesammten Zeitalters. Der Robinson Crusoe wurde vorzüglich dieses sentimentalen Interesses wegen ein Lieblingsbuch der Engländer, und die Reisen um die Welt gingen vorzugsweise darauf aus, glückselige Inseln und den Zustand paradiesischer Unschuld zu entdecken, den Rousseau und seine Glaubensgenossen nur in der Sehnsucht und Ahnung kannten. Buffon erweckte ein sinniges Interesse an der Natur; er verfolgte die Liebe bei den Tauben, die Kreuzfahrt bei den

Heuſchrecken, es war eine neue Vergeiſtigung des Unmittelbaren. Thomſon gab der Natur ein poetiſches Leben, eine Dichtung, die in Kleiſt's Frühling nur einen matten Abglanz fand. Swift kritiſirte zuerſt das ſociale und politiſche Leben, das er kannte, endlich das ganze Menſchengeſchlecht, und fand in den Pferden das paradieſiſche Weſen, zu dem die dem Affengeſchlecht verwandte Menſchennatur als zu einem Ideal aufſchauen müſſe. Young ſah in der ſittlichen Welt nur einen Stoff für Nachtgedanken des auf einſamer Höhe thronenden Herzens; Sterne taſtete mit empfindſamen Fühlhörnern zart und blöde an der harten Wirklichkeit herum. Macpherſon warf die oſſianiſche Nebelwelt ſeiner eignen Zeit und ſeines eignen Gemüths als eine antediluvianiſche Naturpoeſie den Bedürfniſſen des blaſirten Europa entgegen; Richardſon ſammelte Tugendideale, die er der böſen Welt entgegenſtellte. Ein Orbis pictus vereinzelter Realität wurde den alten Kindern von allen Seiten zugebracht, ſie ergötzten ſich daran mit der Naivität, die ihrem fingirten Alter gebührte.

Der deutſchen Poeſie blieb es vorbehalten, für dieſe buntſcheckige Natur- und Gemüthswelt den angemeſſenen Ausdruck zu finden.

---

3. Die Sturm- und Drangperiode der deutſchen Poeſie.

In derſelben Zeit, wo in Frankreich durch die Macht des Begriffs der Staat in ſeinen Grundveſten erſchüttert wurde, trat auch in Deutſchland eine Reaction des freien Bewußtſeins gegen das Reich der fixen Ideen ein, die auf einem Umwege, durch die Bildung der Phantaſie und des Gefühls, zur Freiheit führte.

Wir wiſſen keine Zeit, wo das junge Geſchlecht in ſeinem ganzen Dichten und Trachten durch eine ſo tiefe Kluft von dem alten getrennt war, als in dieſem Wendepunkt des Jahrhunderts. Das öffentliche Leben, wie es beſtand, bot nicht einmal einen Ausgangspunkt für eine neue Geſtaltung; das politiſche Weſen beſchränkte ſich auf Hofdienſt, Aktenſtaub und Parade. Es ging heute, wie es geſtern gegangen war, man beſchäftigte ſich, um nicht handeln zu dürfen. Selbſt die Ausſchweifungen der Höfe und vornehmen Cirkel hatten nichts Geniales, es war nur eine beſtimmte Art der Liederlichkeit,

wie die Sitte sie mit sich brachte. Bei der trostlosen Zersplitterung und Vereinzelung aller geistigen Kräfte schien der sichere Boden der Literatur der einzige Schauplatz für die Regeneration des Geistes. Poesie und Philosophie, bisher nur ein äußerer Zierrath des Lebens, traten nun als lebendig bewegende Kräfte in den Kreis der Wirklichkeit.

Bis dahin hatte sich die Aufgabe der Dichtkunst darauf beschränkt, ein vorhandenes Leben für die Vorstellung in eine schickliche Form zu bequemen, jetzt sollte sie ein fehlendes ergänzen. Der Boden des sittlichen Lebens war untergraben, man hatte keinen Glauben mehr. Auf sich selber war der Einzelne gewiesen, und was er Ideales in sich trug, konnte er nur an sich selber ausdrücken. Die schöne Subjectivität war der letzte Boden der Freiheit und die Wurzel der modernen Dichtung.

Die Philosophie hatte das Absolute der Religion gebrochen, und dann ihre eigne Unfähigkeit erkannt, aus sich heraus ein neues zu begründen. Die Bestimmung des Menschen wurde nicht mehr darin gesucht, das Leben und sein Gesetz zu vermitteln, und begreifend und handelnd sich in die Wirklichkeit des Ganzen zu versenken, sondern in die unmittelbare Freiheit des genialen Genusses. Dieser schöne Egoismus suchte seine Befriedigung nicht in der derben Realität des gemeinsamen Strebens und Wirkens, sondern in der idealen Welt des Scheins. Der Dichter hielt sich von der unschönen Wirklichkeit fern, um in dem reinen Himmel des Gemüths, in der Stille eines friedlich träumerischen Spiels sich seiner Unendlichkeit zu erfreuen. Es war das Reich der Schatten, das nicht die Intensivität hatte, der Freiheit der Phantasie Widerstand zu leisten, denn in der reinen Dichtung wußte sich das Gemüth Herr über seine Schöpfungen.

Allein diese Freiheit war nur formell, denn das bloße Gemüth hat in sich keinen Inhalt, immer zehrt es an einem fremden Stoff. Es ist der Brennpunkt der Lebensstrahlen, die unendliche Empfindsamkeit, welche in jedem Atom des Universums lebt, von jedem berührt und ergriffen wird. Diese gesetzlose Fülle hat den Reichthum vor der einseitigen Bildung der Abstraction voraus, und ist soweit im Recht. Diese Freiheit, anzuschauen und zu genießen, was sich in schöner Verwirrung in der Natur und dem Menschenherzen an einander drängte, ohne durch den Schematismus der Kategorien eingeengt zu sein, deren trübe Nothwendigkeit die bunte Mannigfaltig-

keit des Seienden in gemeſſene Schranken zwingt, konnte allein der Perſon die Vollendung und Anmuth geben, die dem Gedanken der allgemeinen menſchlichen Freiheit vorausgehn muß. Die Kunſt erweitert das Herz, weil ſie den Sinn erweitert. In der Anſchauung der Antiken wurde die Seele geſtimmt, was ſie früher dunkel geträumt, auf einen beſtimmten Ausdruck, auf die Plaſtik des Geiſtes zu leiten. Der Deutſche mußte erſt ſich ſelber bilden, ehe er an die Bildung eines Allgemeinen denken konnte. Die Poeſie war ſeine Erzieherin, die ihn aus der dumpfen Enge gemachter Beſchränkungen befreite, und ſeiner Empfindung Muth und Begeiſterung einflößte. Er mußte erſt genießen lernen, ehe er handelte. Dieſe Genußfähigkeit haben ihm ſeine Dichter bereitet.

Aber mit ihrem ſubjectiven Verlangen trat die Dichtung gegen das objective Geſetz der Sittlichkeit in die Schranken. Die äſthetiſche Moral ſcheut ſich vor den harten Anforderungen der reinen Sittlichkeit und untergräbt den Ernſt des Lebens, indem ſie das Grundprincip des Rechts verſchmäht, die Unterwerfung des Einzelnen unter das Allgemeine. Die unmittelbare Genialität flieht den Ernſt des Denkens, das die Dinge zerlegt, um ſie zu begreifen, denn es ſtört ſie in ihrem Selbſtgenuß, ſie ſcheut ſich vor der zerſetzenden Schärfe des Verſtandes, weil ſie zu ſchwächlich iſt, in dieſer Negativität ſelbſt die Idee feſtzuhalten. Das Gemüth wendet ſich von den geſchichtlichen Mächten ab, weil es von ihnen nicht anerkannt wird.

Die erſte Stufe in dieſer Entwickelung iſt der offne Bruch des Herzens mit der Wirklichkeit, die unruhige Sehnſucht, einen Zuſtand der Dinge durch träumeriſche Ergießungen zu ſchaffen, in denen das Gemüth ſich zu Hauſe finde: die Sturm- und Drangperiode der Genies, welche in ihrem anſchwellenden Gefühl das Abſolute hegten und verehrten, und mit unbändiger Wildheit gegen die objective Ordnung und Geſetzlichkeit ankämpften.

Die zweite Stufe iſt der errungene Sieg der ſchönen Subjectivität, die Herrſchaft der Äſthetik über das Leben, die Zeit des allgemeinen Schwindels, wo in dem Schein der Ideale die Wirklichkeit unterging und ſich verklärte, wo das Spiel, als die Vollendung der ſubjectiven Wünſche, ſich in ſich ſelber abrundete und dem Leben entſagte, das abſtracte Reich der Künſtler.

So iſt denn die Poeſie in ſich fertig; die äſthetiſche Weltordnung in ihrer unmittelbaren Vollendung verſchmäht es, ſich weiter zu ent-

wickeln, während im Leben und Denken die Idee gewaltsam vorwärts drängt. Auf diese Weise von dem Ernst der öffentlichen Verhältnisse gestört und verwirrt, wendet sich die Kunst von ihm ab und verzehrt sich brütend in sich selbst. Das ist die Zeit des resignirten Quietismus.

Ein Dichter ist es, an dessen Leben und Dichtung sich die ganze Entwickelung anknüpft, und es ist eines seiner Werke, das ihn sein ganzes Leben begleitet, und die ganze Reihe seiner Stimmungen, seiner Schmerzen und Entzückungen mit ihm durchgemacht hat, ein Werk, in dessen Bilde wir am Schluß der Darstellung den Wiederschein dieser ganzen Bewegung noch einmal werden verfolgen können.

Göthe selber charakterisirt diese Subjectivität seines Lebens und Dichtens am besten. Bei der großen Beschränktheit meines Zustandes, sagt er in Wahrheit und Dichtung, bei der geringen Bedeutung alles dessen, was mich umgab, war ich genöthigt, Alles in mir selbst zu suchen. Verlangte ich zu meinen Gedichten eine wahre Unterlage, so mußte ich in meinen Busen greifen; forderte ich zu poetischer Darstellung eine unmittelbare Anschauung, so durfte ich nicht aus dem Kreise heraustreten, der mich zu berühren, mir ein Interesse einzuflößen geeignet war. Und so begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte: was mich erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln, und darüber mit mir selbst abzuschließen, um mich im Innern deshalb zu beruhigen. Die Gabe hiezu war wohl Niemand nöthiger als mir, den seine Natur immerfort aus einem Extrem in das andere warf. Alles was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Confession.

Alles was der Dichter uns geben kann, sagt Schiller, ist seine Individualität. Diese muß es also werth sein, vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden. Sie so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft. Der höchste Werth seines Gedichts kann kein anderer sein, als daß es der reine vollendete Abdruck eines interessanten vollendeten Geistes ist.

Dieses Interesse wie diese Vollendung ist aber subjectiv; es giebt keinen allgemeinen Maaßstab für das, was Antheil erregt. Die einzelne Subjectivität, eben weil sie an dem Allgemeinen keinen Theil hat, hält sich bald für bedeutend und vollendet, und wir werden mit Confessionen anonymer Seelen überschüttet. Die Poesie schränkt sich

auf die Kreiſe der Auserwählten ein. Mit gutem Vorbedacht, ſchreibt Göthe an Lavater, haſt du deine Gedichte deinen Freunden gewidmet, denn ſie ſchließen ſich ſo an deine Individualität an, daß Niemand, der dich nicht liebt und nicht kennt, eigentlich was damit zu machen weiß.

Aus dem Reich des allgemeinen Gedankens, aus dem Schauplatz der öffentlichen Wirklichkeit treten wir alſo in eine Welt des Scheins, in dem jede ſchöne Seele, was Gott ihr zutheilt, für ſich empfindet und genießt.

Eine froſtige Convenienz, um ſo unnatürlicher, da ſie die Nachahmung einer fremden iſt, drückt jede unmittelbare Empfindung, jede urſprüngliche That zu Boden. Ohne Glauben, ſelbſt ohne ein großes Ziel des Ehrgeizes, treiben die Menſchen kalt und fremd an einander vorüber. Auch die Sprache des Herzens iſt zu einer Formel geworden, die zum Mechanismus des Daſeins gehört. Der rohſte Eigennutz, der nicht einmal die Freiheit hat, ſich ſeine Objecte ſelbſt zu wählen, ſondern an beſtimmte, gemachte Intereſſen geknüpft iſt, erſtickt jeden allgemeinen Gedanken im Keim, und verkauft den Geiſt an willkührliche Formen.

Die Speculation wurde ein Fremdling in der Sinnenwelt und verlor über der Form den Inhalt. Die Praxis, in einen einförmigen Kreis eingeſchloſſen, und in dieſem noch mehr durch Formeln eingeengt, ſah ſich das Ganze aus den Augen gerückt und verarmte zugleich mit ihren Gegenſtänden.

„Die Aufklärung des Verſtandes zeigt im Ganzen ſo wenig einen veredelnden Einfluß auf die Geſinnungen, daß ſie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befeſtigt. Mitten im Schooße der raffinirteſten Geſelligkeit hat der Egoismus ſein Syſtem gegründet, und ohne ein geſelliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Anſteckungen und alle Drangſale der Geſellſchaft. Unſer Urtheil unterwerfen wir ihrer despotiſchen Meinung, unſer Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unſern Willen ihren Verführungen; nur unſre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte.“

Die Einheit und Vollendung ſeines Weſens, welche die Welt des abſtracten Verſtandes aufhob, fand der Chriſt in der gläubigen Hingebung an das einzige Weſen, das über dem Fluch der Beſchränktheit ſtand. Die Subjectivität hatte nun die Kühnheit, in der

eignen bildenden Kraft einen Funken jener göttlichen Schöpfungsgluth zu ahnen. Die Religion übergab ihre Waffen der Kunst.

Gegen die unheimliche Welt der Abstraction hatte im Geheimen der Pietismus gearbeitet, die Convenienz der Thränen und Seufzer. Im Anfang intensiv und energisch, an die Leiden des Erlösers und seine Wunder geknüpft, verdumpfte er allmälig, weil ihm ein geistiger Stoff fehlte, zu einer weichen Rührung ohne Inhalt. Die gedankenlose Härte des conventionellen Egoismus rief als Reaction diese Stimmung hervor, in welcher das Herz sich eine neue Convenienz der Resignation erfand, und jedes dreistern Gedankens entwöhnt, in dem lauen Element sentimentaler Moral und Frömmigkeit sich bewegte.

Klopstock gab dieser Empfindsamkeit den poetischen Ausdruck. Durch ihn gehoben, fand das arme, verkümmerte Gemüth in sich selber einen Anflug von Hoheit und Heiligkeit, und jene Stimmung, die im Anfang damit zufrieden war, wenn man sie in ihrer stillen Klause nicht störte, erhob sich jetzt zu dem Dünkel, an sich etwas Wesentliches zu sein, und was nicht Theil an ihr hatte, verachten zu können. Die junge Generation erfüllte sich ganz mit diesem Inhalt, und die Empfindsamkeit exaltirte sich zu einer schwärmerischen, wenn auch passiven Begeisterung. Das Dunkle und Anonyme der menschlichen Natur erschien als der Urquell des Lebens; man verschmähte selbst den physischen Rausch nicht, diese Seelenwärme anzufachen. „Der Wein weckt edlere Gedanken, er lehrt verachten, was nicht würdig des Weisen ist.“ Diese Überschwänglichkeit richtete sich mit aller Energie, deren sie fähig war, gegen das Wirkliche, an das sie fortwährend anstieß, weil es ihr fremd war; allein da in ihr keine productive Kraft lag, so brachte sie es nur zur Wehmuth, höchstens zur Verzweiflung. Das Gesetz der wirklichen Welt stand dem Gesetz des Herzens entgegen, und galt ihm als ein Schein, der aufzuheben sei, denn nur diejenige Ordnung der Dinge war ihm heilig, in der es sich unmittelbar befriedigte. Die eigentliche Wirklichkeit war ein Widerspruch gegen das im Gefühl offenbarte Gesetz, die kalte, geistlose Nothwendigkeit, die vom Herzen nicht verstanden und daher gehaßt wurde.

Dieser Haß ist um so glühender, da es die Spuren der gehaßten Idee in dem eignen Innern eingeprägt findet. Nennt eure Götter nicht, ruft Augustin in den Lehrjahren, ihr braucht den Namen

nie, als wenn ihr uns von dem Wege der Natur abführen, und die edelsten Triebe durch schändlichen Zwang zum Verbrechen entstellen wollt. Ich darf reden, denn ich habe gelitten wie Keiner, von der süßesten Fülle der Schwärmerei bis zu den fürchterlichsten Wüsten der Leere und Verzweiflung, von der höchsten Ahnung überirdischer Wesen bis zum völligsten Unglauben, dem Unglauben an mich selbst. So habe ich mein ganzes Wesen bis in sein Innerstes vergiftet. Nun da mich die gütige Natur durch ihr größtes Gebot, die Liebe, wieder geheilt hat, nun eröffnet ihr die Flammen eurer Hölle, die nur eine krankhafte Phantasie versengen können, und stellt sie dem lebhaften, wahren, unzerstörlichen Genuß der reinen Liebe entgegen! Fragt nicht den Wiederhall eurer Kreuzgänge, nicht eure vermoderten Pergamente, nicht eure verschränkten Grillen und Verordnungen! Fragt die Natur und euer Herz, sie wird euch lehren, vor was ihr zu schaudern habt; was sie verabscheut, das spricht sie laut aus; nur durch unmittelbare Folgen straft sie. — Dann wäre es freilich mit aller Sittlichkeit und allem Recht nur ein Wahn. — Es handelt sich nämlich von einer Liebe Augustin's zu seiner Schwester. Sein Sträuben gegen den äußerlichen Zwang ist aber ein illusorisches, denn die gefürchtete Macht der Religion, deren Gebote er übertritt, lebt in seinem Innern; das Verbrechen liegt in der Subjectivität. Der Verstand hatte ihn stark gemacht, aber sein Herz war weich, die frühern Eindrücke der Religion wurden lebhaft, und die entsetzlichsten Zweifel bemächtigten sich seiner. Der ungebundne freie Verstand sprach ihn los, sein Gefühl, seine Religion, alle gewohnten Begriffe erklärten ihn für einen Verbrecher. In diesem innern Conflict der Seele wird er wahnsinnig. — Die bloße Aufklärung des Verstandes ist ungenügend, wenn das Herz nicht zugleich frei wird.

In Frankreich hatte man das Bestehende, das dem Verstande widersprach, durch den Begriff untergraben können, weil das Herz kalt und unbetheiligt war; dem reinen Gemüth, wie es sich in Deutschland gegen das Objective empörte, war dieses Allgemeine ebenso fremd und grauenvoll. Das geniale Streben der poetischen Jugend bezog sich lediglich auf sie selbst. Auf philosophische Weise erleuchtet und gefördert zu werden, erzählt Göthe in seinem Leben, hatten wir keinen Trieb noch Hang. So kam uns das Système de la nature so cimmerisch, so todtenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauder-

ten. Alles ſollte nothwendig ſein und deswegen kein Gott. Könnte es denn nicht aber auch nothwendig einen Gott geben? fragten wir. — Dabei geſtanden wir freilich, daß wir uns den Nothwendigkeiten der phyſiſchen Zuſtände nicht wohl entziehn könnten; doch fühlten wir etwas in uns, das als vollkommene Willkühr erſchien, und wieder etwas, das ſich mit dieſer Willkühr in's Gleichgewicht zu ſetzen ſuchte. Das Wort Freiheit klingt ſo ſchön, daß man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrthum bezeichnete.

Einen Sammelplatz fand dieſe mannigfaltige Regung des Gemüths im Hainbund, dieſem Verein junger Poeten, die im Eichengrund, mit Roſen umkränzt, in feierlicher Stimmung Klopſtock's Lieder und die eignen recitirten, der Freundſchaft pflegten, wie Gellert's Genoſſen, und durch gewaltſame Worte und ungeberdige Äußerlichkeiten die Phantaſie zu neuen Schöpfungen reizten. Aber die productive Kraft läßt ſich willkührlich nicht erregen; dieſe übertriebne Spannung ließ eine Lähmung des Geiſtes zurück, die ſich der Schwermuth und dem Quietismus zuneigte, und die Seele ehrte willig die Spannung an ſich als das Höchſte, und hielt die Vergegenſtändlichung derſelben für unweſentlich oder gar für einen Abfall zur Beſtimmtheit. Das Heiligſte war ihr das Staunen, das jede Nerve durchzittert, wenn die Seele werdender Lieder das Haupt umſchwebt. Dieſe Lieder kamen nie zum Vorſchein, oder blieben weit hinter der Unermeßlichkeit des Ideals zurück; die Sentimentalität war ſchon befriedigt, ſich in der Möglichkeit poetiſcher Schöpfungen zu wiegen.

Der Idealiſt vermag Nichts, als inſofern er begeiſtert iſt; er muß einen Schwung nehmen und ſich wenigſtens augenblicklich exaltiren. Das wirkliche Leben iſt keineswegs geſchickt, eine Begeiſterung in ihm zu wecken, und noch viel weniger, ſie zu nähren; ſo wird die Exaltation eine innerliche und künſtliche. Was er von ſich fordert, iſt ein Unendliches, aber beſchränkt iſt Alles, was er leiſtet.

Wenn ſich das Gemüth mit den Panieren der Tugend, der Freiheit, des Vaterlandes, der Religion brüſtete, ſo waren dies Worte ohne Inhalt, denn ſie verſchmähten die concrete Entwickelung der Ideen, deren bloße Symbole ſie waren. Wir haben ſchon an Stolberg geſehn, wie bald dieſer künſtliche Tyrannenhaß vor der fürchterlichen Erſcheinung der wirklichen Freiheit zuſammenſchrumpfte. Seine Freiheitsliebe war ein ariſtokratiſches Gelüſt, an den Regeln

der Philisterwelt zu rächeln; sie bezog sich auf Formeln und Symbole, und war nur in der Phantasie. Bürger durfte seinen Haß gegen die bestehenden Verhältnisse nicht erst künstlich anfachen, denn er wurde wirklich von ihnen gedrückt. Aber in diesem Haß war nichts Allgemeines. Das Gemüth, welches nicht die Kraft hat, sich über augenblickliche Stimmungen zu erheben, und ebensowenig den Muth, an die Befriedigung dieser Gelüste einen energischen Willen zu setzen, muß natürlich mit der Welt in Collision gerathen, und, wie man sich ausdrückt, mit ihr zerfallen sein, weil die einseitige Inbrunst seiner Subjectivität zu arm ist für die Mannigfaltigkeit des Objectiven.

Der Haß gegen die Convenienz bezog sich vorzugsweise auf die Schranken, welche sie der Liebe entgegenstellt. In der Liebe drängt sich das Herz in seine innersten Tiefen zusammen, verliert die Außenwelt und wird des Geistes voll. Die Liebe ist nach Göthe's Ausdruck ein Zustand, von welchem geschrieben steht: ich schlafe, aber mein Herz wacht; die hellen wie die dunkeln Stunden sind einander gleich; das Licht des Tages kann ihr Licht nicht überscheinen, und die Nacht wird durch den Glanz der Neigung zum hellsten Tage. — Aber jeder Trieb drängt nach Sättigung, und führt zum Objectiven zurück. In dieser Objectivität tritt die Kraft der Sonderung wieder ein, und das subjective Licht der Empfindung wird zweifelhaft und unsicher. In dem Zeitalter der abstracten Subjectivität überströmt es von unglücklicher Liebe. Der Glaube, daß nur zwei Wesen auf dem Erdenrund für einander geschaffen seien, zwei Herzen, deren Stimmung mit einander harmonire, entspricht dem Hochmuth der Subjectivität, in sich etwas Besonderes und Unergründliches zu haben, das nur eine eigens dazu geschaffne Creatur empfinden und verstehen könne. Aber gegen diese Sehnsucht des vereinzelten Herzens zeigt sich in der Regel das Schicksal taub; die Welt ist so unendlich weit, die beiden für einander bestimmten zusammenzubringen, macht soviel Umstände, und wenn es doch geschieht, so legt gewöhnlich das unerbittliche Verhängniß unvorhergesehene Schwierigkeiten in den Weg: ein adelstolzer Vater, eine bigotte Mutter, ein früheres Verlöbniß, ein Kloster. Diese Liebe ist also meist unglücklich, und äußert sich in einer schwermüthigen Sehnsucht nach dem Grabe, das man liebt und hegt, und vor dem man sich doch fürchtet. Aus jedem Strohhalm weiß die durstige Seele einen Todesgedanken zu saugen, die Welt sieht aus wie ein weiter Kirchhof, in dem alles Liebe und

Gute begraben wird. In der Stube pickt die Todtenuhr, draußen im alten Gemäuer zirpen die Heimchen, die untergehende Sonne erinnert an den frühen Tod des Edeln, die Roſe an ihr Verblühn. Hölty iſt das beſte Bild dieſer Grabesſchwärmerei, und beleidigt am wenigſten, weil ſeine Todesahnung eine wirkliche war. Seine Muſe war die phyſiſche Schwindſucht, während es bei den Andern, die mit ihm gleichgeſtimmt waren, auf eine künſtlich gemachte Schwermuth herauskam, die mit wohlgefälliger Ruhe die ganze Welt als Stoff ihrer Melancholie verarbeitete. Dieſe reſignirte Ruhe, dieſes Lächeln durch Thränen, iſt Nichts als die Unfähigkeit des Herzens, das Geſetz der Wirklichkeit zu ertragen oder zu brechen.

Ich komme faſt täglich mehr auf die Idee, ſchreibt Schloſſer an Merk, daß, wenn's hier ein Ende mit uns hätte, das Herz ein ſchreckliches Geſchenk für den Menſchen war! Wenn ich mir ein fühlendes Klavier denke, auf dem Niemand ſpielt, oder auf dem immer falſch geſpielt wird, und das nur höchſtens einmal in der ganzen Zeit ſeiner Exiſtenz die Harmonie ſeiner Zuſammenſetzung fühlt, ſo denk ich mir ein höchſt unglückliches Geſchöpf. Und das ſind wir doch meiſt mit unſern Herzen; entweder wir liegen öde, oder es wird falſch auf uns geſpielt. Selbſt die Erinnerung an das Gute iſt meiſt folternd. In dem Augenblick des vollen Gefühls, der lebendigen Harmonie macht die Fülle des Herzens glücklich; aber iſt der vorüber, wieviel Unmuth der Leerheit, wieviel Qual der Mißſtimmung folgt dann! Das Herz iſt ſo abhängig von den übrigen Menſchen und der übrigen Welt. Oft wenn der große Spieler es rührt, iſt's nicht geſtimmt, und meiſt, wenn's geſtimmt iſt, iſt der Spieler nicht da. Der Verſtand iſt unabhängig. Es iſt wahr, er giebt meiſt nur die Freude des Anſchauens und würde ohne Eingang in's Herz ſonſt gar nichts geben; aber er kann doch faſt immer ſchauen, und will er nicht in's Undurchdringliche ſchauen, immer zufrieden ſchauen. Fülle des Herzens iſt nur für einen Zuſtand, wie ich mir mein Elyſium denke, immer im Genuß lebendiger Harmonie; bis dahin, o könnte ich doch bis dahin mein Herz ganz ſchweigen machen! — Alles was die Stürme beſchwören, und meine Leere füllen kann, iſt mir willkommen. Es iſt noch was zwiſchen Freude, Leiden und Gleichgültigkeit. Ich weiß nicht, wie ich's nennen ſoll, aber was es iſt, weiß ich, das möchte ich gerne erreichen. Es iſt ſo etwas vom Kinderleben.

Merk und Schloſſer gehören in die zweite Reihe der Freund-

schaftsenthusiasten, die sich um Göthe gruppiren. Freundschaft spannt weniger an als die eigentliche Liebe, und läßt doch dasselbe Seufzen, Küssen, Schmachten und Spielen zu. In der wechselseitigen Verehrung der Individuen unter einander wollte jeder Einzelne nur sich selber genießen, mit dem ganzen Vorrathe des Gemüths. Man betete den Andern an, um sich selber anbeten zu lassen; man spielte Komödie mit seinen Empfindungen, bewachte sich, war eifersüchtig, verwickelte sich absichtlich in Mißverständnisse, um die Wollust der Versöhnung oder die selige Qual, unendlich verkannt und unglücklich zu sein, aus dem Grunde zu genießen. Man wollte ein Echo haben für alle Unmittelbarkeiten der Stimmung, und ließ sich daher stillschweigend eine conventionelle Form dieser Unmittelbarkeit gefallen. Es war der krankhafte Drang, sich in dem, was man am eigensten sein nennen konnte, weil es am fernsten lag von der allgemeinen Vernunft, gebilligt und verehrt zu sehn. Es war eine reflectirte Kindlichkeit, die mit selbstgefälliger Naivität den Ernst des Lebens in eine gedankenlose Masse kleiner Empfindungen zerbröckelte. Dieses nichtswürdige lose Wesen war auch eine Mißgeburt aus jenem todten Meer der Unbestimmtheit, der Richtungslosigkeit, der unendlichen Zerstreuung.

„Es war eine lebhafte Jugend, die sich gegen einander aufknöpfte und ein talentvolles aber ungebildetes Innere hervorkehrte. Einen solchen Bezug gegen einander, der freilich wie Vertrauen aussah, hielt man für wahrhafte Neigung. Dabei war eine so allgemeine Offenherzigkeit unter den Menschen, daß man mit keinem Einzelnen sprechen, oder an ihn schreiben konnte, ohne es zugleich an Mehrere gerichtet zu erachten.“ Man spähte sein eigen Herz aus, und das Herz der Andern. Göthe betrog sich darin ebenso als die Übrigen, und mußte später von dieser eingebildeten Freundschaft auf mehr als eine Weise leiden; durch die subjective Richtung der Poesie wurde auch das Leben in ein Netz subjectiver Beziehungen verstrickt. „Da uns das Herz immer näher liegt als der Geist, und uns dann zu schaffen macht, wenn dieser sich wohl zu helfen weiß, so waren mir die Angelegenheiten des Herzens immer als die wichtigsten erschienen. Ich ermüdete nicht, über die Flüchtigkeit der Neigungen, Wandelbarkeit des menschlichen Wesens, sittliche Sinnlichkeit und über all' das Hohe und Tiefe nachzudenken, dessen Verknüpfung in unsrer Natur als das Räthsel des Menschenlebens betrachtet werden kann.“

Aber die Natur wurde immer nur im Einzelnen gesucht. Das

Mißliche dieſer ſteten Betrachtung des Herzens, und wie es zur Spielerei und zur Illuſion führt, haben wir bei den Pietiſten verfolgt. Von Zeit zu Zeit fühlten auch jene Dichter, wie unfruchtbar dieſe ſentimentale Beſchäftigung ſei. „Was der Menſch an ſich bemerkt und fühlt, iſt der geringſte Theil ſeines Daſeins. Es fällt ihm mehr auf, was ihm fehlt als was er beſitzt, mehr was ihn ängſtigt als was ihn ergötzt und ſeine Seele erweitert; denn in allen angenehmen und guten Zuſtänden verliert die Seele das Bewußtſein ihrer ſelbſt, wie der Körper, und wird nur durch unangenehme Empfindungen wieder an ſich erinnert, und ſo wird meiſtentheils, wer über ſich ſelbſt und ſeine vergangnen Zuſtände reflectirt, nur die engen und ſchmerzlichen aufzeichnen.“ Gebt euch ja nicht mit der Weiſſagung ab, ſchreibt daher Herder an Merk, als dieſer ſich wieder einmal damit quält, überall verkannt und getäuſcht zu werden, und mit dem Sehen in andrer Menſchen Herz. Es iſt eine brodloſe Kunſt, und ihr habt ein beſſeres Vermögen in euch, von dem ich nicht wollte, daß es umkäme.

Am ſchlimmſten iſt es, wenn die Sehnſucht der ſentimentalen Naivität auf einen erträumten Naturzuſtand des Herzens gerichtet iſt, eine Stimmung, deren Idealität nur in ihrer künſtlichen Erregung liegt, die alſo das Gegentheil leiſtet von dem, was ſie verſpricht. Laßt uns Freunde, ſchreibt Herder, uns zuſammendrängen, und uns nach Herzensluſt idealiſiren, das jagt Funken durch Seele und Leib! Wir elektriſiren uns einander zur Wirkſamkeit, und in der Folge auch immer zum Glück! Das iſt die Inſpiration, die wunderbare Schöpferkraft in Belebung der Seele, wie der elektriſche Funke es vielleicht in Blut und Sonne iſt.

Dieſer Herzens-Idealismus floh die Kälte der verſtändigen Menſchen, denn das Bewußtſein ſeiner Rechtloſigkeit, und die Schaam, fremd zu ſein im Reiche des Tages, ſtörte ihn in ſeinen Träumen. Er ſuchte ein ideales Gemüth, dem er alle ſeine Einfälle mittheilen konnte, ohne je mißverſtanden zu werden, und fand es in der Natur.

Das Gemüth war ſich durch ſeine Erfahrungen ſelber ein Räthſel geworden, es hatte den Muth des Allgemeinen verloren, und konnte auch die Tiefe des göttlichen Weſens nicht faſſen. Gottes Gebote waren zu beſtimmt und zu objectiv, die Offenbarung und das Geſetz der Kirche wendete ſich nicht an den Einzelnen, ſondern an die

Gemeinde, dem Herzen machte der Weltgeist zu ernste Forderungen. Es schuf sich daher ein Gegenbild, das sich zu Allem hergeben mußte, was ihm in den Sinn kam. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual, — diese Menschen müssen denn unschuldige Polynesier oder Hottentotten sein, wie sie in der Phantasie eines sentimentalen Reisebeschreibers, eines Lord Anson oder Le Baillant vorkommen. „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, Alles entartet unter den Händen der Menschen.“ Die Menschen können auf die Dauer ein zärtliches Herz nicht verstehn, sie haben andere Einfälle und so entstehn unaufhörliche Collisionen: die Natur dagegen in ihrer einsamen Stille und Gedankenlosigkeit kennt den Widerspruch nicht, sie muß dem Geist still halten und ihm das Antlitz zeigen, dessen er augenblicklich bedarf. Welche Stimmung er auch ihr entgegenbringt, sie wird ihn nie auslachen, nie mit der Pedanterie des Verstandes die leichten Schwingen seiner Phantasie lähmen wollen.

„Im Tumult der geschäftigen Welt verdrängt eine Gestalt unseres Geistes unaufhaltsam die andere, desto treuer bewahrt die einfache, stets sich selbst gleiche Natur um uns her die Empfindungen, zu deren Vertrauten wir sie machen, und in ihrer ewigen Einheit finden wir auch die unsrige immer wieder. Daher der enge Kreis, in welchem der Naturdichter sich bewegt, der lange Nachhall empfangener Eindrücke, das oftmalige Wiederkehren derselben Gefühle. Die Empfindungen, welche von der Natur als ihrer Quelle abfließen, sind einförmig und dürftig, es sind nur die Elemente für das Spiel der Seele. Man wird ihrer leicht müde, weil sie zu wenig beschäftigen, aber man kehrt immer wieder zu ihnen zurück, und freut sich, die ursprüngliche Menschheit aus ihrer Verkünstelung wieder hergestellt zu sehn.“

Der Dichter wendet seine Aufmerksamkeit auf das Kleinleben der Natur, und weil die zierlichen Begebenheiten, die er in diesem Kreise gewahr wird, an und für sich wenig vorstellen, so gewöhnt er sich, in ihnen eine Bedeutung zu suchen. — Der Geist muß auch hier den Maaßstab hergeben, aber er wird in dieser Verbindung seinem eigentlichen Wesen entrückt.

„Die Unzufriedenheit über unsre schlecht gebrauchte Freiheit und über den Mangel an sittlicher Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbei, in der wir die Gleichförmigkeit und ruhige Hal-

tung des Vernunftloſen, der phantaſtiſchen Willkühr des Menſchen gegenüber, verehren und beneiden. Die Unvollkommenheit unſrer wirklichen Leiſtungen, gegen das Ideal gehalten, erſcheint als der Fluch des Denkens. Wir ſehen alsdann in der unvernünftigen Natur eine glücklichere Schweſter, die in dem mütterlichen Hauſe zurückblieb, aus welchem wir im Übermuth unſerer Freiheit heraus in die Fremde ſtürmten. Die Naturwidrigkeit unſrer Zuſtände erzeugt dieſe krankhafte Sehnſucht nach einem verlornen Ideal, das doch nur in uns iſt.“

Der Einſiedler würde widerſpruchslos und darum ſelig ſein, wenn es möglich wäre, alle Anklänge vergangner Bildung zu unterdrücken; aber jedes Wort, das in der Seele haftet, mahnt an einen Begriff, und damit an einen Abfall von der Reinheit der empfindenden Seele. Das Gemüth haßt die Cultur. Wenn man die Trägheit wiederholt rüttelt, ſo wird ſie boshaft; dieſes Gemüth, welches gegen jeden Strohhalm ſympathetiſche Gefühle hegt, wendet ſich unwillig von dem Menſchen ab, der nicht als bloßes Object ſeiner Stimmung ſtill hält. Ich kann auch gegen einen Grashalm zärtlich ſein, ſagt Knebel, aber bei Seelen gegen keine andere, als die mir gleichgeſtimmt und ebenſo zärtlich ſind. Alſo auch in der Natur wird lediglich das eigne, leidende Gemüth angebetet, nur was matt, gebrochen und leidend ausſieht, berührt das Herz.

Dieſe Melancholie liegt tief im Weſen des deutſchen Volkes. Das deutſche Volkslied geht von der trüben Empfindung des Gemüths aus, und bildet ſie als ſymboliſchen Reflex in die Erſcheinungen der Natur, in die vereinzelten Geſchichten des Lebens und in die Bilder des Überſinnlichen ein. Die eine Hälfte unſrer Lyriker, von Hölty an bis Mathiſſon, Salis, Anaſtaſius Grün hat ſich auf dieſe Weiſe mit Naturpoeſie abgegeben. Bald ſind es Ruinen eines alten Bergſchloſſes, wo die wilde, romantiſche Natur die Spuren der Geſchichte nach und nach vertilgt, bald ein Kirchhof im Dorfe, wo ein Zug trauriger Leute der Bahre eines jungen ſchönen Mädchens folgt, bald eine Kapelle, die von den Frommen nicht mehr beſucht wird, und ſo das einſame Gemüth zu den willkührlichſten Phantaſien berechtigt, bald ein Thurm am Strande, der möglicher Weiſe ehemals ein Gefängniß war, und auf den jedenfalls der Mond mit trüben Blicken hinabſchaut, an deſſen Fuß die Wellen ſchlaftrunken rauſchen. Der weſentliche Gedanke iſt die Vergänglichkeit, die Natur

ist eine große Ruine vergangner Pracht. Das Grab ist der Refrain der lyrischen Dichter.

Das arme Herz, hienieden
Von manchem Sturm bewegt,
Erlangt den wahren Frieden
Erst wo es nicht mehr schlägt.

Das Nichtsein ist das Ideal des Herzens, oder vielmehr der süße Traum des Nichtseins. Das Herz will das Nichtsein fühlen, sehn, genießen.

Dort von Felsen eingeschlossen,
Wo die klaren Bächlein gehn,
Wo die dunklen Weiden sprossen,
Wünsch' ich bald mein Grab zu sehn;
Dort im stillen abgelegnen Thal
Such' ich Ruh für meines Herzens Qual.

Zu dem Grabe gehören die Schatten der Heimgegangenen. Die Geister werden erkannt an ihrer nebelhaften, zerfließenden, unbestimmten Gestalt, und dies Zerfließen ist ihre Romantik. Daraus erklärt sich die Begeisterung für Ossian, diese Naturpoesie im schlimmen Sinn, deren träge Sehnsucht matte, graue Bilder träumt, ohne etwas Bleibendes oder Festes, als den dunkeln Hintergrund der Trauer, der allmälig sich ausbreitend, endlich wie ein Schleier Welt und Herz umhüllt. Ebenso die Sympathien für den indischen Pantheismus, dessen Gottheit sich ebenso im Stein, in der Lotosblume, in dem Wasser offenbart, als in der Menschenseele, ja dessen reines Abbild die leidlose Natur ist, während der Mensch, der am Bewußtsein krankt, zu ihr wie zu seinem Ideal heraufblickt.

Dieses romantische Verschwimmen in die Natur ist undichterisch, die Natur gehört nur als Rahmen der Menschenwelt in die Poesie. Die Griechen haben die Schönheit der Natur nur im Menschen anerkannt, und ihre Poesie hat selbst dem Unbelebten menschliche Bildung verliehn. Sobald der helle, klare Äther ihrer Dichtung sich über Deutschland wieder ausbreitete, wurde das dunkle Naturgefühl in seine Grenzen zurückgedrängt. Es ist nichts unerträglicher, sagt Philine, als sich das Vergnügen vorrechnen zu lassen, das man genießt. Wenn schön Wetter ist, geht man spatziren, wie man tanzt, wenn aufgespielt wird. Wer mag aber nur einen Augenblick an die Musik, wer ans schöne Wetter denken? der Tänzer interessirt uns, nicht die Violine, und in ein Paar schwarze Augen zu sehen, thut einem Paar

blauen Augen gar zu wohl. Den Menschen sollte allein der Mensch interessiren. Alles andere was uns umgiebt, ist entweder nur Element, in dem wir leben, oder Werkzeug, dessen wir uns bedienen. Jemehr wir uns dabei aufhalten, desto schwächer wird das Gefühl unsers eignen Werthes und das Gefühl der Gesellschaft, desto mehr verlieren wir den Menschen aus den Augen.

Alle diese Elemente des romantischen Bewußtseins, Sentimentalität, Naturgefühl, Liebe, Freundschaft, Kindlichkeit, Sehnsucht, Schwermuth, Todesgedanken, Weltverachtung, haben sich endlich in Werther zu einer classischen Anschauung zusammengedrängt. Göthe war das Lieblingskind der Zeit, ihr Leiden ging ihm an's Herz, aber er behielt die Freiheit des Gemüths, es zu vergegenständlichen und so sich darüber zu erheben.

Der Held dieses Gedichts ist ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt, der immer über das Leben hinausstrebt, der jede Grenze zu enge findet und alle Form flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich sucht, dem seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen nur Schranken sind, der endlich in seinem eignen Dasein nur eine Schranke sieht, und auch diese noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen. Die Liebe ist nur eine Gelegenheit, diese innere Zerrüttung des Herzens in einer abstracten Welt ohne Glauben und ohne Lebenszweck in Einen tiefen Schmerz concentriren und bis zur Selbstvernichtung steigern zu können. Werther sieht im ganzen Leben eine unermüdliche Geschäftigkeit ohne substantiellen Sinn und Inhalt. „Es ist ein einförmiges Ding um das Menschengeschlecht, die Meisten verarbeiten den größten Theil ihrer Zeit, um zu leben, und das Bischen, das ihnen von Freiheit übrig bleibt, ängstigt sie so, daß sie alle Mittel anwenden, um es los zu werden. Wenn ich sehe, wie alle Wirksamkeit dahin ausläuft, sich die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, die wieder keinen Zweck haben, als unsre arme Existenz zu verlängern, und dann, daß alle Beruhigung über gewisse Punkte nur eine träumerische Resignation ist, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt — das alles macht mich stumm! Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt: wieder mehr in Ahnungen und dunkeln Begierden, als in darstellen-

der und lebendiger Kraft. Und da ſchwimmt Alles vor meinem Sinn, und ich lächle dann ſo träumeriſch weiter in die Welt.“

Darin liegt das Geheimniß von dem Elend der Zeit und den Einzelnen: die Unendlichkeit des Wollens mit der Unfähigkeit, daſſelbe zu beſchränken, zu beſtimmen und dadurch zu verwirklichen. Ohne dieſe Fähigkeit iſt das Herz um ſo leerer, je größer es ſich vorkommt. Je weiter das Gebiet iſt, in welchem es ſich zu bewegen glaubt, deſto unbeſtimmter, alſo deſto inhaltloſer iſt ſein wirkliches Leben, deſto intenſiver aber auch der Dünkel, mit dem es ſeine ſchöpferiſche Kraft anbetet. Die Ohnmacht des Herzens ſchiebt ihre Schuld der Welt zu.

Ich könnte jetzt nicht zeichnen, ſchreibt Werther in dem erſten Entzücken ſeiner idylliſchen Abgeſchloſſenheit, und bin nie ein größerer Maler geweſen. Er könnte ebenſo gut ſagen, ein größerer Muſiker, ein größerer Architect, ein größerer Feldherr, Staatsmann, Welteroberer, denn das Gebiet des Möglichen iſt grenzenlos, und die Einbildung, die auf die Ausführung verzichtet, hat in ſich ſelbſt kein Maaß. Es iſt unglaublich, was man träumen kann. Aber das Maaß kommt von Außen, die Welt iſt ſo eigenwillig, dieſen Helden der Einbildung nicht nach ſeinen Träumen zu meſſen. Das iſt das Unglück des phantaſtiſchen Herzens: mißverſtanden zu werden, das iſt das Schickſal von unſer einem! die Welt ſieht nur das Objective, was im Innern des Gemüths gährt und treibt, hat für ſie kein Intereſſe. Wiſſenſchaft, Kunſt, praktiſches Leben, umſtricken die Unendlichkeit des Gemüths mit den Netzen der Beſtimmtheit. Glücklich alſo, die Nichts denken! Auch denen iſt's wohl, die ihren Lumpenbeſchäftigungen prächtige Titel geben, und ſie dem Menſchengeſchlecht als Rieſenoperationen zu deſſen Heil und Wohlfahrt anpreiſen! — denn dieſe geben dem Philiſter einen objectiven Mittelpunkt, während der träumeriſche Genußmenſch in dem endloſen Schwanken der Empfindung zittert. Nur das iſt mein, was ich mir erkämpfe. Wer nur genießen will, verzehrt ſeine Seele, es bleibt die kalte, leere Eitelkeit. Seine Träume, weil ſie nicht objectiv werden, gehören ihm auf das eigenſte an, aber ſie entſchwinden im Augenblick, auch die Phantaſie zehrt ſich endlich ab aus Mangel an Stoff. So eingeſchränkt er dann ſich fühlt durch die Beſtimmtheiten der Welt, ſo hält er feſt im Herzen das ſüße Gefühl der Freiheit, und daß er dieſen

Kerker verlassen kann, sobald er will. Das Recht des Selbstmords ist das letzte und höchste Bewußtsein das nur sich vollendenden Subjects.

„Von unbefriedigten Leidenschaften gepeinigt, von Außen zu bedeutenden Handlungen keineswegs angeregt, in der einzigen Aussicht, sich in einem schleppenden, geistlosen bürgerlichen Leben hin halten zu müssen, befreundete man sich, in unmuthigem Übermuth, mit dem Gedanken, das Leben, wenn es einem nicht mehr anstehe, nach eignem Belieben allenfalls verlassen zu können, und half sich damit über die Unbilden und Langeweile der Tage nothdürftig genug hin. Diese Gesinnung war so allgemein, daß eben deswegen Werther die große Wirkung that, weil er überall anschlug und das Innere eines kranken und jugendlichen Wahnes öffentlich und faßlich darstellte. Hier ist von solchen Personen nicht die Rede, die ein bedeutendes Leben geführt, für irgend ein großes Reich oder für die Sache der Freiheit ihre Tage verwendet, und denen man wohl nicht verargen wird, wenn sie die Idee die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken. Wir haben es hier mit solchen zu thun, denen eigentlich aus Mangel an Thaten, in dem friedlichsten Zustande von der Welt, durch übertriebene Forderungen an sich selbst das Leben verleidet war. Es war eine Faustische Anticipation der Erfahrung, daß Alles eitel sei.

> Then old Age and Experience, hand in hand.
> lead him to Death, and make him understand,
> after a search so painfull and so long,
> that all his life he has been in the wrong *).“

Das Gemüth kann sich nur an einem Object befriedigen, das ihm keinen Widerstand leistet, weil der eigne Inhalt so unendlich scheint, daß er keines fremden Zuflusses mehr bedarf, eigentlich aber, weil es keine Kraft hat, das Fremde zu überwältigen. Braust dies Herz doch genug aus sich selbst, sagt Werther, ich brauche Wiegengesang. Dieser Wiegengesang des Gemüths ist die Natur, in ihrer stillen Einsamkeit, mit den Äußerlichkeiten, die man an einen patriarchalischen Zustand zu knüpfen gewohnt ist. Die Welt soll ein Rosengärtchen sein, voll lebendiger Zierrathen, mit denen das Gemüth spielen kann: Mädchen am Brunnen, Wasser schöpfend, Kinder auf dem Pfluge. Werther mag nur mit Kindern verkehren, die seinem Herzen am

*) Göthe in Dichtung und Wahrheit.

nächsten sind, weil er mit ihnen spielen kann, und sie ihm nicht widersprechen. Er kocht Zuckererbsen, die er vorher selber geschält, und liest dazu den Homer. Nur in einer idyllischen Abgeschlossenheit hat die Phantasie volle Freiheit, eine unendlich mannigfaltige Welt ahnungsvoll zu dichten. „Wie beschränkt und glücklich waren die herrlichen Altväter, denen Alles eine solche unsichtbare Ferne war.“ Es gab eine Zeit, wo man den Mond nur empfinden wollte, jetzt will man ihn sehen.

Das Gemüth ist auch in seiner Naturanschauung absolut, und duldet Nichts, was ihm widerspricht. Ein neuer Prediger läßt ein Paar alte Nußbäume vor seinem Hause, die Werther besonders gemüthlich vorkommen, umhauen, Werther knirscht mit den Zähnen, er möchte die Bauern aufwiegeln — o wenn ich Fürst wäre! Das Gemüth ist ein Tyrann gegen Jeden, der seinen augenblicklichen Stimmungen nicht Stich hält. Es drängt sich mit seiner Leidenschaft ebenso in die wirkliche Welt der Sittlichkeit, und schwankt zwischen ohnmächtigem Haß und verstellter Resignation.

Werther wird in das praktische Leben gezogen, seine Eitelkeit wird geschmeichelt. Leider erkennt man in seinen Geschäftsarbeiten nur sein Talent an, nicht auch — sein Herz! Der geringste Widerspruch regt den alten Weltschmerz wieder an. Ihn ärgert dieses geschäftige Treiben der Leute um ihn herum, die für Gemüthliches keine Zeit haben. Was das für Menschen sind, deren ganzes Leben auf dem Ceremoniell ruht, deren Dichten und Trachten Jahre lang dahin geht, wie sie um einen Stuhl weiter hinauf bei Tafel sich einschieben wollen. — Allerdings ein kümmerliches Ziel, aber doch immer ein Ziel. — Endlich greift dieses Ceremoniell in seine Persönlichkeit ein: er bleibt uneingeladen in einer Gesellschaft, die ihn in Folge dessen entfernt. Er nimmt seinen Abschied, und erklärt nun: ich komme zurück aus der weiten Welt, mit wieviel fehlgeschlagenen Hoffnungen, mit wieviel zerstörten Aussichten! Es ist ihm ein Verdruß widerfahren, und er sagt der Welt Valet.

„Was ist dem Herzen die Welt ohne Liebe? Eine Zauberlaterne ohne Licht! kaum bringst du das Lämpchen hinein, so erscheinen dir die buntesten Bilder auf der weißen Wand.“ Der Liebende wie der Dichter ist in dem Gewühl allein, die andern Menschen sind ihm nur Bäume und Gesträuch. Diese Heimlichkeit des Gemüths steigert die Empfindung, im Guten wie im Schlimmen, die Dämmerung unglücklicher

Liebe umschleiert dem Dichter die ganze Welt, und verdichtet alle vereinzelten Triebe und Wünsche zu Einer gewaltigen Leidenschaft. Er hat keinen Glauben an das Leben, er sieht in ihm keine Vernunft und keinen Zweck, und mag daher auch keine zusammenhängende Thätigkeit. Der Müßiggang nährt die Flamme seiner Leidenschaft, er hat kein Gebet mehr, als an Lotte, seiner Einbildung erscheint keine andere Gestalt, als die ihrige. Er knirscht heimlich mit den Zähnen, er malt sich die Zukunft aus, wenn der kalte Mensch, der eines göttlichen Wesens nicht werth sei, umkäme, aber er ist tugendhaft, und seine Leidenschaft kann nur gegen das wesenlose Gespenst des Schicksals ausbrechen. — „Sagt nicht selbst der Sohn Gottes, daß die um ihn sein würden, die ihm der Vater gegeben hat? Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin? wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt?" — Er ist also ein Gegenstand specieller Verdammniß, und darum weist er jeden Vorwurf gegen den Selbstmord zurück, da dies Ende kein anderes sei, als wenn man an einem bösartigen Fieber sterbe. Sein Tod ist noch romantisch gemüthlich, er erschießt sich in demselben blauen Frack und gelben Pantalons, die er getragen, als er Lotten zum erstenmal erblickt.

Im spätern Alter hat Göthe diesen Gegenstand, der Kampf der Leidenschaft gegen die sittlichen Verhältnisse, noch einmal aufgenommen. Die Wahlverwandschaften der Natur werden getrennt und verkümmert durch die Macht der Sitte, ein edles Herz bringt das Opfer seines Lebens, um die Idee des Rechten, die auch über das Herz mächtig ist, zur Geltung zu bringen. Der Triumph der Sittlichkeit ist nur ein äußerlicher, ihr Licht geht über einem Kirchhof auf, der die Herzen aller guten Seelen umschließt. Es ist die unsittliche Vereinzelung der Subjectivität, welche aus den sittlichen Verhältnissen ein schadenfrohes Schicksal macht. Bettine hat sehr richtig herausgefühlt, wie in dieser scheinbar vernünftigen, bis zur Heiterkeit durchsichtigen Welt eigentlich die unnatürliche Krankheit der abstracten Reflexion waltet.

Mit seinem Werther warf Göthe die quälende Empfindsamkeit von sich ab, indem er sie gegenständlich machte. Nach Außen hin aber brachte dieses Werk die entgegengesetzte Wirkung hervor, jetzt lernte die feige Passivität, sich in einer dichterischen Form anschauen und verehren, und eine Sündfluth unglücklicher Liebe und gebrochner

Herzen ergoß sich über das bestürzte Land. Es war die nähere Umgebung Göthe's, von der dies Stürmen und Drängen gegen alles Objective ausging. Wenn in Göthe's Schriften auch die ausschweifendste Begierde sich der Grazie eines harmonischen Geistes hatte fügen müssen — denn wie mächtig er auch dem Bestehenden entgegen zu streben schien, so war es doch immer eine wirkliche Regung der Natur, der er poetische Gestalt gab —, so tritt uns hier, wo von der reinen Imagination ausgegangen wird, die nackte Roheit des Gemüths entgegen, das sich für genial hält, weil es alle Formen von sich wirft.

„Früher hatte man nur vom Künstler geniale Ursprünglichkeit verlangt, der Staatsmann, der Denker sollte sich eben darin bewähren, daß er sich in das Bestehende zu finden und seine Zwecke wie seine Gedanken in demselben zu bethätigen verstand. Nun aber schien auf einmal eine andere Welt aufzugehn: man verlangte Genie vom Arzt, vom Feldherrn, vom Weltmann und bald von allen Menschen, die sich theoretisch oder praktisch hervorzuthun gedachten. Das Wort Genie ward eine allgemeine Losung, und weil man es so oft aussprechen hörte, so dachte man auch, das was es bedeuten sollte, sei gewöhnlich vorhanden. Da Jedermann vom Andern Genie zu fordern berechtigt war, so glaubte er es auch selbst besitzen zu müssen. Es war noch lange hin bis zu der Zeit, wo ausgesprochen werden konnte, daß Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch Handeln und Thun Gesetz und Regel giebt. Damals manifestirte sich's nur, indem es die vorhandenen Gesetze überschritt, die eingeführten Regeln umwarf und sich für grenzenlos erklärte. Wenn Einer zu Fuße, ohne recht zu wissen warum und wohin, in die Welt lief, so hieß das eine Geniereise, und wenn Einer etwas Verkehrtes ohne Zweck und Nutzen unternahm, ein Geniestreich."

Es war eigentlich nicht die Natur, welche in den Herzen drängte und stürmte, es war die überreizte Phantasie, die aus greifenhafter Reflexion die wunderlichsten Combinationen zusammenfügte. In dem Kopf arbeiteten dunkle Ideen, wie eine werdende Welt, und in der Unbestimmtheit glaubte man das Unendliche, in der Dunkelheit die Tiefe, in der Wildheit die Kraft, in der trüben Schwermuth die Begeisterung zu sehn.

Es war die ungezähmte Thierheit, welche alle Schranken übersprang. Das Genie erkannte sich darin, daß ihm zuwider war, was in den übrigen Kreisen der Menschheit als heilig und gut verehrt

wurde. Die Verkehrtheit des in sich unfertigen Subjects sieht eine verkehrte Welt, und hegt vor ihr Grauen und Abscheu. Das objective Gesetz des Lebens erscheint ihm krankhaft, weil es sich nach dem Allgemeinen zu bilden verschmäht, und es nach sich, nach seinem verkehrten Gesetz zu bilden, nicht fähig ist. Der hohe Mensch, der die Menschheit auf das Innigste liebt und anbetet, verwirklicht diese Liebe nur in der Verachtung der wirklichen Menschen, weil sie außerhalb seines Absoluten stehn, das nur in seiner Empfindung ist.

O der unnöthigen Strenge der Moral, ruht Wilhelm Meister, da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu Allem bildet, was wir sein sollen! O der seltsamen Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft, die uns erst verwirrt und uns leitet, und dann mehr als die Natur selbst von uns fordert! Wehe jeder Art der Bildung, welche das wirksamste Mittel unsrer Bildung zerstört, und uns auf das Ende hinweist, statt uns auf dem Wege selbst zu beglücken! — Hätte der Mensch nur soviel Witz, den eignen Instinct nicht zu verläugnen! — Schade was für unsere Weisheit, sagt Jacobi's Allwill, für all die prächtigen Verwandlungen, worüber wir uns so hoch zu gratuliren pflegen! gemeiniglich hat es am Ende soviel damit zu sagen, daß — wir uns schämen müssen! Es liegt mir noch klar genug im Gedächtniß, wie ich ehmals bei jeder merkwürdigen Sinnesänderung mich nun endlich zur wahren Weisheit bekehrt, und den einzigen Weg zur Glückseligkeit betreten zu haben glaubte, und vor Entsetzen und Schaam vergehen wollte, daß ich vor nur so wenigen Tagen noch ein so unbegreiflicher Thor hatte sein können. Aber, o Tyrannei des Schicksals! bald darauf kam mein unbegreiflicher Thor wieder ganz stattlich als der weiseste Mann ans Licht, und schämte sich seines Verfahrs nicht weniger, als dieser vor Kurzem seiner sich geschämt hatte. — Wie kann ein feuriger, geistvoller Jüngling alles Gute, alles Schöne mit Entzücken lieben, und so genaues Maaß halten und nie irre gehn? Wie kann er schon wissen, was jede Freude zur Thorheit macht? euch euern Überdruß, eure Mattigkeit nachfühlen, liebe Graubärte? In seinem Kopfe, wenn er ein eigenes Wesen hat, muß eure Vernunft zum ärgsten Unverstande werden, höchstens kann sie durch Schreckbilder einige Schwermuth in seine Einbildungskraft staffiren. Sie heißt ihn die ärgsten Qualen unaufhörlich leiden, damit ihm nur ja kein Leid widerfahre — Genießen und Leiden ist die Bestimmung des Menschen. Der Feige nur läßt sich durch Drohungen abhalten,

seine Wünsche zu verfolgen, der Herzhafte ruft: liebe bis in den Tod! und weiß sein Schicksal zu ertragen. — Wir brauchen starke Gefühle, lebhafte Bewegungen, Leidenschaften. Was man gewöhnlich mit einem vernünftigen klugen Wandel meint, ist eine erkünstelte Sache, und der Seelenzustand, den sie voraussetzt, ist zuverlässig derjenige, der am wenigsten Wahrheit in sich faßt. — Ich bin mehr als sonst ein Mensch gehütet worden, irgend zu wollen, was ich wollte, zu empfinden, was ich empfand, wurde früh genug mit Strenge angewiesen, wie ich etwas schön und gut, und nur dies Etwas so finden müsse, gefüllt bis oben mit erkünsteltem, erzwungenem Glauben, verwirrt in meinem ganzen Wesen durch gewaltsame Verknüpfung unzusammenhängender Begriffe, hingewiesen, hingestoßen zu einer durchaus schiefen ganz erlogenen Existenz. Dennoch behielt wahres Leben in mir die Oberhand. Mich rettete mein eignes Herz. Darum will ich ferner ihm gehorchen, seine Stimme zu verstehen, sei mir Weisheit, ihr muthig zu folgen, Tugend. — Jedes Wesen ersprießt in seiner eignen Natur: wird nicht auch die schöne Seele aus ihrem Keim sich immer schöner bilden? Was ist zuverlässiger, als das Herz des edel gebornen? — deswegen überlaßt mich meiner guten Natur, welche verlangt, daß ich jede Fähigkeit in mir erwachen, jede Kraft der Menschheit in mir rege werden lasse. Es weht durch alle meine Empfindungen der lebendige Athem der Natur. Fallen werde ich noch oft, aber eben so oft wieder aufstehn. — Was für Meinungen, was für Entschlüsse werden in unsrer Kindheit nicht in unsre Köpfe geschraubt, was für Gesinnungen nicht hineingedämmert! Und wenn wir dann in die Welt hinausgestoßen werden, welch gegenseitiges Mißtrauen zwischen Geist und Herz! — So schlage nur fort, mein Herz, muthig und frei! du ließest alle Freuden der Natur in dir lebendig werden, strömtest hin in verdachtlosem Entzücken, empfingest von ihr, zu geben und zu nehmen wie sie selbst.

Um die Menschen lieben zu können, muß man sie anerkennen, wie sie sind. Lieben wir doch die Kinder, wie sie sind, wenn wir auch wissen, daß wir ihre Liebe nur durch Näschereien u. dgl. erkaufen. Die erhabnen Einbildungen sind schuld, daß so Viele namentlich von den Weibern verächtlich denken, die Gott gemacht hat, nicht für den Mond, sondern für die Erde. Sie schelten und klagen über Grausamkeiten, Treulosigkeiten, die sie von ihnen erfuhren, da doch die guten Geschöpfchen mehrentheils nicht einmal wissen, was das für Dinge

sind. Lassen wir sie, wie die Natur sie beliebt hat, ohne sie zu Engeln martern und versuchen zu wollen, alsdann werden sie uns sehr gern lieben, mit soviel Innigkeit und Festigkeit, als ihre artigen lieben Seelchen nur vermögen.

Im Nebel fließen die Dinge in einander, es erscheinen einem nie mehr, als neben einander in Einem Gliede Platz haben, alles grau, alles flach, und so ist das Bild weiser Gemüthsverfassung.

In reiner Helle und Leere ginge mir der Athem aus. In einem engern Horizont kommen uns die Gegenstände viel wärmer vor Augen und Herz. Grenzenlose Begrenzung, Raum ohne Maaß und Ende, wo ich's erblicke, macht es mir Höllenangst. Ich strebe im Gegentheil immer etwas tiefer.''

Scheinbar nur gegen die willkührliche, formelle Bestimmtheit der Convenienz gerichtet, lehnt sich das Gemüth eigentlich gegen das Recht überhaupt auf, und die bestialische Natur brutalisiren, wie Wieland sich ausdrückt, galt als die wahre Bildung der Bestialität.

Ein Ideal dieses absoluten Menschen finden wir im Prometheus, einem der wenigen Gedichte, in denen bei Göthe die alte Zeit durchklingt. Es ist hier gerade zu das Absolute, gegen welches das abstracte Ich sich auflehnt, sicher seiner Integrität, seiner Freiheit und seines Trotzes, den auch Gott ihm nicht untergraben kann. — Da ich ein Knabe war, nicht wußte, wo aus noch ein, kehrt' ich mein verirrtes Auge zur Sonne, als wenn drüber wär' ein Herz, wie meines, sich des Bedrängten zu erbarmen. Hast du nicht Alles selbst vollendet, heilig glühendes Herz? und glühtest, jung und gut, betrogen, Rettungsdank dem Schlafenden da droben!.. Hier sitz' ich, forme Menschen nach Meinem Bilde, ein Geschlecht, das Mir gleich sei, zu leiden, zu weinen, zu genießen und zu freuen sich, und dein nicht zu achten, wie Ich! — In dem Streben des Allgemeinen sich opfernd zu bethätigen, seine Kraft zu fühlen in der Hingebung und Begeisterung, die Subjectivität zu steigern und zu erhalten in der Idee, dazu war das abstracte Herz eines Prometheus zu klein und zu arm.

Das Ich erfüllt sich in der Leidenschaft, welche das Leben verbittert, aber es auch erst fühlen läßt. Die Leidenschaft gilt nur in ihrer Fülle, wenn sie den Menschen über das Gewöhnliche reißt, mag sie ihn dabei auch mit verzehren. Im Hazardspiel, im Schwindel der Unruhe und der Furcht, in dem fieberhaften Zweifel der Begierde, liegt das höchste Glück der Subjectivität. ,,Kam der Dichter auf den

gewöhnlichen Menschenweg, so packte es ihn mit gräßlicher Kälte, daß er sich hätte den Teufel ergeben mögen über all die Hunde, die Gott noch auf Erden duldet, und die keinen Sinn haben für das Wenige, was noch gut auf Erden ist. Es war ihm dumpf und trüb im Sinn, er lebte sich im Wirrwarr, und erlag unter der Gewalt und Herrlichkeit der Erscheinungen, er nagte sich das Herz ab, und hätte Alles verfluchen, und die Welt in Brand stecken mögen, um aus dem Schutt eine neue hervorzubringen. Die Orgien der Leidenschaft waren sein Heiligthum, alle Reflexion, welche die Totalität des Lebens secirte, erschien ihm greisenhaft und abscheulich."

Das ist die Sprache dieser Kraftmenschen, der man es bald durchfühlt, daß sie nur die innere Ohnmacht und Weichheit versteckt. Kraft ohne Bethätigung ist eine eitle Abstraction des widerspruchvollen Gemüths. Seine Sprache besteht aus Interjectionen, Flüchen und Aphorismen. Eine ununterbrochne Trunkenheit, ein Zähneknirschen, ein verbissner Grimm, man weiß niemals recht, gegen wen! ein Hohn gegen die unbekannte, kalte Welt, eine dumpfe Verzweiflung, ein unbändiger Zorn gegen Gott, wenn er nicht gleich hinzuspringt, und alle Einfälle des Subjects befriedigt, das sind die Symptome dieses Fiebers, das an dem Herzen der Jugend nagte.

Der bedeutendste dieser Dichter, Lenz, wurde später wahnsinnig: aus seinen Trauerspielen hätte man das schon früher entnehmen können. Diese zusammengehäuften Scenen empirischer Rohheit und Verschrobenheit waren ein getreues Abbild seines Lebens. Er litt an der Selbstquälerei aller Unbeschäftigten, welche aus Mangel an Stoff ihr eigenes Innere untergraben, aber nach Göthe's Schilderung unterschied ihn ein eigenthümlicher Zuschnitt: ein entschiedner Hang zur Intrigue, und zwar zur Intrigue an sich, ohne eigentliche Zwecke. Vielmehr pflegte er sich immer etwas Fratzenhaftes vorzusetzen, und eben deswegen diente es ihm zur beständigen Unterhaltung. Auf diese Weise war er Zeitlebens ein Schelm in der Einbildung, seine Liebe wie sein Haß waren imaginär, mit seinen Vorstellungen und Gefühlen verfuhr er willkührlich, damit er immerfort etwas zu thun haben möchte. Durch die verkehrtesten Mittel suchte er seinen Neigungen und Abneigungen Realität zu geben, und vernichtete sein Werk immer wieder selbst, und so hat er Niemanden, den er liebte, jemals genützt, Niemanden, den er haßte, jemals geschadet, und im Ganzen

schien er nur zu sündigen, um sich zu strafen, nur zu intriguiren, um eine neue Fabel auf eine alte propfen zu können. — Seine Tage waren aus lauter Nichts zusammengesetzt, dem er durch seine Rührigkeit eine Bedeutung zu geben wußte. Ebenso ist es in seinen Tragödien: soviel auch geschieht, so geschäftig das Schicksal sich regt, der sittliche Inhalt ist ein Nichts.

Das Schrecklichste dabei war, daß diese Halbwilden, deren Leben und Dichten zwischen Rausch und Kopfschmerz wechselte, sich hinter Shakespeare steckten, und ihm nachzuahmen glaubten. Ihr Treiben konnte nur so ungefähr eine relative Berechtigung finden, wie man die Narrenspossen des Studentenlebens als ein Maskenspiel zwischen der Schulzucht und der Pedanterie des Geschäftslebens gelten läßt. Man dichtete künstlichen Unsinn zusammen, und stritt sehr ernsthaft darüber, ob er das Clown würdig wäre, ob er aus der wahrhaften reinen Narrenquelle geflossen, und ob nicht etwa Sinn und Verstand sich auf eine ungehörige und unzulässige Weise mit eingemischt hätten. Daß ein solches Wesen die Jugend hinreißen konnte, ist ein Zeichen, wie verkümmert und gedrückt Zustände sein mußten, denen man durch Sinnlosigkeit zu entgehn suchte.

Dem Inhalt nach gehört zu diesen Genies, die mit aller Sittlichkeit brachen, um das ursprüngliche Recht der nackten Natur zu vertreten, auch Heinse, der sich auf dem Wege der nüchternsten Reflexion zu bodenloser Rohheit aufschwang. Was in seinen Schriften am meisten beleidigt, ist nicht die thierische Brunst, mit der das Natürliche dargestellt wird, sondern die gemeine, kalte Berechnung, die mit derselben Hand in Hand geht, und die Orgien der Leidenschaft zu einem Bordell entwürdigt.

Dies häßliche Extrem der schrankenlosen Subjectivität in der Dichtung ist ein Phänomen der Zeit überhaupt. Der Dichter wollte nicht schaffen, sondern sein und genießen. Eine unmittelbar befriedigende Wirksamkeit war ihm durch das Gedrückte der öffentlichen Verhältnisse abgeschnitten, und Ideen können den Menschen nur beleben, wenn sie wenigstens dem Keim nach in der Wirklichkeit enthalten sind. Mit dem Glauben war der Muth zur Idee erloschen, und so gestaltete sich der deutsche Parnaß zu einem bunten Maskenspiel rein individueller Charaktere. Was die Dichter gaben, hatte nur insofern Bedeutung, als es ihre Subjectivität zum nähern Verständniß brachte. Schon die Humoristen waren davon ausgegangen, daß in den leisesten

Äußerungen des Lebens eine Tiefe und Bedeutung läge, die nur dem Ungeweihten unförmlich erscheine. Erst in diesen Anonymitäten spricht sich die Energie des Individuellen aus. Es ist die romantische Sentimentalität, alles Leben in das Innerliche zu verlegen, welche diese psychologischen Kleinigkeitskrämereien hervorgebracht hat, diesen Pragmatismus in der Analyse der gewöhnlichsten Handlungen, dieses Lauschen auf einzelne unbestimmte Regungen, womit der Mensch sich und Andern zur Last fiel. Diese Selbstquälerei war an der Tagesordnung, da von Außen und von Andern keine Noth war. Was gewöhnliche Menschen nur vorübergehend quält, was sie sich aus dem Sinn zu schlagen suchten, das ward von diesen Innerlichen scharf bemerkt, beachtet, in Schriften, Briefen und Tagebüchern aufbewahrt. Diese Stimmung wurde befördert durch den stofflosen Productionstrieb der strebenden Jugend, der in Ermangelung anderer Nahrung von Herzensangelegenheiten zehren mußte. Einer hetzte und trieb den Andern, etwas in seiner eignen Art unabhängig zu leisten, und wurde von diesem wieder gehetzt und getrieben. Es quälte den Einzelnen, Etwas zu sein, und in dieser Originalität Anerkennung zu finden, diese abstracte Eitelkeit, allen Gährungen des Innern Geltung zu verschaffen, es war ihm der schrecklichste Gedanke, sich unter der Menge zu verlieren. Daraus entsprang diese Sehnsucht nach Freundschaft und Liebe, das Verlangen, sich in seiner empirischen Unmittelbarkeit gebilligt zu wissen, daraus diese Neigung, mit seinem Pfunde zu wuchern, und was in der Seele lag oder auch nur möglicher Weise darin liegen konnte, vor aller Welt auszukramen, diese poetische Heuchelei, Empfindungen mit Zwang festzuhalten, wenn sie längst vorüber waren, oder gar gewaltsam hervorzurufen, dieser Hochmuth, der auf das Besondere in den Tiefen der Seele pocht, und doch zweifelhaft und unsicher nach den Mienen der Leute späht, ob sie ihn auch gelten lassen. Da die Sache, für welche man sich exaltirt, nur Folie der Person ist, und in sich selbst ohne objective Gewißheit, so ist der Seelenzustand dieses eitlen Subjects stets ein unglücklicher und unbefriedigter, es will in seinen geheimsten Regungen verstanden sein, ohne sich darüber verständlich zu machen, alle Zufälligkeiten seiner Natur sollen den Stempel des Genius an sich tragen und demgemäß verehrt werden. Gerade der kleinste Widerspruch verwundet die Eitelkeit am meisten, nie von der Sache wirklich durchdrungen, legt sie ihre Energie in Alles, wobei sie irgend betheiligt ist, in die Träume wie in die Thaten und

Schicksale, selbst wenn sie ihre Verkehrtheit einsieht, soll man sie doch darin schonen und ihr sympathetisch entgegen kommen. Sie scheut es nicht, sich zu belügen, und nimmt auch mit dem Schein vorlieb.

Einen sonderbaren Blick in diese Verwirrung des Herzens gewährt uns der ausgedehnte Briefwechsel jener Tage. Wir heben ein Schreiben Herder's an Merk heraus, um dieses sprungweise Übergehen in die entgegengesetztesten Zustände, dieses Tändeln mit dem Objectiven und Heiligen anzudeuten. — „Sie können sich denken, daß der theologische Libertin weg sei (1772), aber daß er sich fast in einen mystisch Begeisterten verwandelt, würden Sie kaum ahnen. Die Seele baut oder träumt sich natürlich um so lieber und glücklicher fremde Welten, je weniger sie in der gegenwärtigen findet. Himmel und Einsiedlerzelle liegen immer zusammen. Ich bin voraus Nichts als Schaum, Eitelkeit, Sprung und Laune gewesen; es ist schwer, den Capriccio mit Bockfüßen in den harmonischen Apoll zu verwandeln, oder vielleicht gar unmöglich, und mein werther Genius mag tausendfältig über mich lachen, wenn ich mit aller brausenden Hitze kalt zu werden suche, und eben dadurch immer dummer handle. Es ist Ihnen aber ein Wink, daß Sie mir Nichts von dem allen glauben müssen, eben weil ich so davon sprechen kann. Daß meine Seele in einem Zustande gelegen hat und noch oft liegt, wo es mehr gedröhnt hat in ihr als geklungen, daß ich mich unter der Taufe der Wolken und des Meeres gefunden, die ich mir noch nicht erklären kann, auch nicht erklären will, weil das nichts hilft, sondern nur in einer gewissen Feuertaufe, von der ich auch nicht weiß wie? oder woher? zu verwandeln ahne und zitternd hoffe." — „Ich lebe wie ein Flüchtling und Pilger, der jetzt aber manchmal erschrecklich taumelt."

Hochfliegender Übermuth wechselt mit Selbstverachtung; wenn die schrankenlose Subjectivität sich gehemmt sieht, so tritt plötzlich eine künstliche Demuth ein, eine reflectirte Resignation, die darin ihren Werth sucht, daß sie aus dem freien Gemüth hervorgegangen ist. Natur ist Ideal, das Beschränkte, die stille, kleine Heimath des Gemüths. Weiter kann der Mensch nicht streben, wunderbar bin ich besiegt. Ich bin gebildet genug, sagt Mignon, um zu lieben und zu trauern. Das Herz zieht sich zusammen und resignirt, es verlangt so wenig, nur Liebe, diese läßt es gewähren, wenn die Menschen klug darüber sein wollen, und giebt dem Wesen keinen Namen.

Die Poesie ist Natur, und sucht die Natur, was ursprünglich,

rein und lauter aus dem Volke selbst hervorquillt, ohne Urtheil und Absicht, ist das echte Gedicht. Der Dichter flieht aus dem Ceremoniell der guten Gesellschaft, wo Einer aussieht wie der Andere, und die daher auch zu dem kleinsten Gedicht keine Gelegenheit giebt, und vertieft sich in den bunten Markt des Lebens, unter Gaukler und anderes Volk. Er strebt in seinen Gedichten, dem Volk zugänglich und seinen Empfindungen angemessen zu sein. Volk ist ein unbestimmter Begriff, namentlich in den künstlich zusammengesetzten Lebensverhältnissen großer Staaten. Auch in diesen unterscheiden sich einzelne Striche, welche von dem zersetzenden Geist der Cultur nicht ergriffen werden, sondern ein eigenthümliches und ursprüngliches Leben in sich bewahren; allein diese vereinzelten Reste der unbezwungenen Natur zum Maaß des Poetischen zu nehmen, ist ein romantischer Einfall, der nur aus der übersteigerten Reflexion hervorgeht.

Es ist dies die Zeit, wo Herder's Stimmen der Völker erschienen, diese zum Theil ihres wirklichen Gehalts, meist aber nur ihrer Curiosität wegen interessanten Gedichte. Sie zogen den Gebildeten eben durch ihre Anomalie, ihren Widerspruch gegen die allgemeine Bildung an; noch aber war nicht die Zeit gekommen, wo man sie in ihrer vollen, ungeistigen Unmittelbarkeit als das köstlichste zu verehren wagte. Herder hatte sie durch mäßige, aber wesentliche Veränderungen dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen gesucht; in weit größerem Maaß geschah dies durch Bürger, der, was in jenen Gesängen nur musikalisch angedeutet war, plastisch ausführte, und so die kleinen lyrischen Spielereien zu halb dramatischen Gemälden erhob. In den eigentlichen Volksliedern liegt nie eine leidenschaftliche Spannung, es sind flüchtige Bilder, durch Willkühr und Zufall zusammengefügt. Bürger dagegen drängte in seinen Balladen und Elegien die ganze Kraft seiner Subjectivität zusammen und legte in sie die Roheit einer reflectirten Uncultur hinein. Schiller hat es ganz richtig nachgewiesen, daß diese Gedichte nicht Darstellungen, sondern Producte der Leidenschaft sind, die Unruhe des Gemüths nicht schildern, sondern aus ihr hervorquellen, daß sie darum kein harmonisches Bild geben, weil die Seele, aus der sie flossen, nicht gereift und vollendet war. So sehr sich Bürger gegen diese Wahrheit sträubte, wurde er doch von ihr ergriffen, ohne sie in ihrer eigentlichen Bedeutung zu fassen: er nahm die fehlende Harmonie accidentell, und meinte sie durch formelles Feilen zu ersetzen. Nur

ein anmuthiges und edles Gemüth bringt anmuthige und edle Bilder hervor. Die phantastische Unruhe, das Zerrissene seiner Schriften war ein Bild seines Lebens, das ohne sittliche Einheit und ohne leitende Idee in empirischen Zuständen sich umhertrieb.

Bei Voß war es theils eine an sich unpoetische Natur, theils die fortwährende Beziehung auf eine verhaßte Welt der Bildung und Convenienz, das verbitterte Gefühl eines gedrückten, in so vielen Träumen getäuschten Lebens, was in seine Lieder ein fremdes, unangemessenes Motiv hineintrug. Dennoch sah diese beschränkte Gemüthlichkeit, die in den gewöhnlichsten Vorfällen, dem Einsammeln der Kartoffeln, dem Dreschen u. s. w. eine Marseillaise gegen die feine Welt durchklingen ließ, bei ihm am natürlichsten aus, und wenn auch seine Gedichte eben jener Tendenz wegen weder poetisch noch volksthümlich wurden — denn sie bezogen sich stets auf ein dem Volke fremdes Element und waren mit Reflexionen gesättigt, die nur aus der Cultur, und zwar aus einer ziemlich altklugen, hervorgehn können —, so sind doch einzelne seiner Idyllen, namentlich der siebzigste Geburtstag, das beste Bild, welches uns von jener Stimmung erhalten ist. Hier werden wir von einer eigenthümlich frischen, lebendigen Luft angeweht, und fühlen uns heimisch in einer Welt, in welcher der Dichter selbst zu Hause ist, in der er die Erinnerungen seiner eignen Jugend niedergelegt hat. Diese reflectirte Verehrung des Natürlichen und Beschränkten kann in einer dichterischen Weise nur im Idyll ausgedrückt werden, so lange es sich an das Bild hält und sich von dem Überschwellen des Herzens nicht zu verkehrten Wünschen, zu schmerzlicher Sehnsucht treiben läßt.

Der Zweck des Idylls ist, den Menschen im Stand der Unschuld, in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von Außen darzustellen. Alle Völker, die eine Geschichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unschuld, ein goldnes Alter; ja jeder einzelne Mensch hat sein Paradies, sein goldnes Alter, dessen er sich, je nachdem er mehr oder weniger Poetisches in seiner Natur hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert.

Was das eigne Leben in beschränktem Maaß gewährt, giebt die Geschichte der Menschheit in unendlicher Fülle. Für den modernen Dichter, der sich soweit über die Sentimentalität erhebt, in dem orientalischen Verschwimmen der Bilder, in der unendlichen Weite der

Phantaſie nicht befriedigt zu werden, iſt die claſſiſche Zeit Griechenlands dieſes liebliche Idyll, in welchem das Göttliche in die Einfalt beſchränkter Zuſtände verſenkt war. Von dieſem Standpunkt faßte Voß das Alterthum, und wir verdanken dieſer Sehnſucht nach der Natur den Schlüſſel zu all' der vergrabenen Herrlichkeit, die in der dumpfen, wüſten Jenſeitigkeit des romantiſchen Bewußtſeins vergeſſen war. Die echte Romantik, als Sehnſucht nach der verlornen Einheit, führt zum Claſſiſchen zurück, um es als ſchönen Wiederſchein verklärt und vergeiſtigt auf's Neue zu erzeugen.

Auch am Schluß dieſer Wendung der Subjectivität kommen wir auf Göthe zurück. Die idylliſche Sehnſucht nach der Natur hat im Götz von Berlichingen das liebliche Gemälde einer ungebildeten, aber urkräftigen Welt hervorgebracht. Das Gemüth wird von der Cultur unterdrückt, das iſt der Sinn dieſer Dichtung. Die abſtracte Nothwendigkeit der Geſchichte erſcheint als die nur negative, unbegriffne Macht des Allgemeinen, an der das Individuum zerſchellt. Es iſt gemüthlich, nach eigner Willkühr oder nach der Sitte der Vorfahren ſich in muntern, vereinzelten Abenteuern zu bewegen, von dem Schwert zu leben, in allen öffentlichen Verhältniſſen nur die beſtimmte Perſönlichkeit anzuerkennen, und es iſt höchſt ungemüthlich, wenn das harte Geſetz, das auf die Eigenthümlichkeit des Einzelnen keine Rückſicht nimmt, dieſes idylliſche Leben ſtört, wenn die bewußte Thätigkeit des Ehrgeizes, der nicht genießen, ſondern erwerben will, verhängnißvoll in die naive Gemüthlichkeit dieſes biedern, ritterlichen Weſens eingreift. Das Gemüth muß dem Ernſt geſchichtlicher Nothwendigkeit weichen, und hat nur den Schmerz davon. Die Freiheit, die nur ſich will, geht unter in dem allgemeinen Strom des Lebens; Götz ſtirbt am gebrochnen Herzen, Bruder Martin, ſo wie ihn der Dichter ſchildert, muthmaßlich auch, Georg fällt in einer ihm fremden und ſchlechten Sache, Maria verliert den Mann ihres Herzens, der gemüthliche Kaiſer ſelbſt kann gegen den gemeſſenen Gang des Rechts Nichts ausrichten. Überall erſcheint die Cultur, die Politik, das Geſetz in den gehäſſigſten Formen, unwillig beugt ſich der Dichter vor ihrer Nothwendigkeit. Aber dieſer Unwille kann die harmoniſche Ruhe eines dichteriſchen Geiſtes nicht ſtören, über dieſe wilde Welt, die im Werden iſt und daher nur Verwüſtung zeigt, breitet ſich verſöhnend der Geiſt der Grazie und mildert alle Widerſprüche, indem er den Ernſt des Kampfes abſchwächt. Der Dichter

ist ein Kind der fertigen Vergangenheit, und die formlos einbrechende Gewalt der Zukunft macht ihm Grauen. Die Idee streitet gegen die unmittelbare Wirklichkeit, der Poet steht für das Seiende ein, weil die Idee ihm keine faßliche Seite bietet. Was ist aus dieser gewaltigen Zeit unter den Händen des Dichters geworden! Alle Erscheinungen, in denen sich eine dämonische Kraft offenbarte, sind in einer dämmernden Ferne gehalten. Die Apotheose des Gemüths vollzieht sich auf Unkosten der Geschichte. Indem die Einzelnen in ihrer gediegenen, individuellen Fülle für sich festgehalten werden, zersplittert sich die Tragödie der Geschichte in lyrische Momente. Die Bewegung der Idee ist den Thaten nicht immanent, jeder Augenblick soll die Ruhe des Seins gewähren. Der Dichter verweilt mit Liebe bei jedem Schritt und begreift nicht das unaufhaltsame Weiterstreben des Gedankens.

So giebt uns Göthe überall eine Reihe idyllischer Bilder oder lyrischer Stimmungrn, die gleichmäßig von den gemüthlosen Mächten der Natur und der Geschichte gedrückt werden. Die Frauen, deren Seele das Allgemeine sieht, gelingen ihm überall besser als der strebende Mann. Die naive Lust des gedankenlosen, flüchtigen Genusses, das in Liebe aufgelöste Herz, das den geliebten Gegenstand vergöttert, die schöne Seele, die mit Andacht auf die Offenbarungen der innern Stimmang lauscht, und in dieser innern Welt sich abschließt gegen den feindlichen Hauch der Wirklichkeit, die stille Sorgsamkeit für den bestimmten, begrenzten Kreis häuslicher Pflichten, endlich die romantische Sehnsucht nach unbegriffnem Glück, die sich zuletzt in der heimlich krankhaften Gluth südlicher Liebe vergeistigt und verzehrt.

So ist die Energie der reinen Subjectivität zum Durchbruch gekommen, die Poesie hat sich in die Geheimnisse der stillen Seele versenkt, die aus der Wirklichkeit nur das Homogene einsaugt. Wie das Gemüth sie faßt, giebt uns der Dichter die Natur: die Stimmen des Waldes, des Wassers, der Luft, des Mondes, wie sie in der Seele wiederhallen. Die anonyme Sehnsucht, das Grauen des Gemüths ist die alleinige Offenbarung der Natur, und verscheucht aus ihr den Mechanismus des Zusammenhangs. Das Herz ist einsam, und doch in vollem Leben, weil Alles, was in der Natur sich regt und athmet, in ihm erst seine Harmonie findet. In ihm schlagen alle Pulse der Natur, es erweitert sich zum allgemeinen Gefühl der Welt, und kostet

alles Schöne, empfindet jeden Schmerz, der den unendlichen Busen der Natur durchzuckt.

Es ist merkwürdig, wie diese Aufnahme des Universums in die Seele sich endlich auch auf das Einzelne und Bestimmte erstreckt. Die Somnambulen sehen, ohne die Augen zu öffnen, sie wirken durch den Willen ohne Vermittelung. Das ist die praktische Ausbildung jener Theorie der unendlichen Subjectivität, die eben, weil sie sich auf das Einzelne erstreckt, in das widerliche Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei eintritt. In den Wanderjahren, von denen man wohl sagen kann, daß jeder wunderliche Einfall, der sich in der Zeit im Stillen oder öffentlich regte, wenigstens irgend eine Spur zurückgelassen hat, ist dieses Extrem der Innerlichkeit, die in magischem Zusammenhang mit der Natur steht, auf die wunderlichste Weise in der Person der heiligen Makarie durchgebildet. Ihre Eigenthümlichkeit wird dem Helden zuerst in einem Traum offenbart. Ich lag, erzählt Wilhelm, sanft aber tief eingeschlafen, da fand ich mich in den gestrigen Saal versetzt, aber allein. Der grüne Vorhang ging auf, Makarien's Sessel bewegte sich hervor, von selbst, wie ein belebtes Wesen, er glänzte golden, ihre Kleider schienen priesterlich, ihr Anblick leuchtete sanft; ich war im Begriff, mich niederzuwerfen. Wolken entwickelten sich um ihre Füße, steigend hoben sie flügelartig die heilige Gestalt empor, an der Stelle ihres herrlichen Angesichts sah ich zuletzt, zwischen sich theilendem Gewölk, einen Stern blinken, der immer aufwärts getragen wurde und durch das eröffnete Deckengewölbe sich mit dem ganzen Sternenhimmel vereinigte, der sich immer zu verbreiten und Alles zu umschließen schien. — Dieser Traum, wird er belehrt, ist eine Ahnung des wirklichen Verhältnisses. Wie man von dem Dichter sagt, die Elemente der sittlichen Welt seien in seiner Natur innerlich verborgen, und hätten sich nur aus ihm heraus nach und nach zu entwickeln, so daß ihm Nichts in der Welt zur Anschauung komme, was er nicht vorher in der Ahnung gehabt, ebenso sind Makarien die Verhältnisse unsers Sonnensystems von Anfang an, erst ruhend, sodann sich nach und nach entwickelnd, fernerhin sich immer deutlicher belebend, gründlich eingeboren. Erst litt sie an diesen Erscheinungen, dann vergnügte sie sich daran, und mit den Jahren wuchs das Entzücken. Ein befreundeter Astronom ließ sich das, was sie schaute, was ihr nur von Zeit zu Zeit deutlich war, auf das Genaueste vortragen, stellte Berechnun-

gen an und folgerte daraus, daß sie nicht sowohl das ganze Sonnensystem in sich trage, sondern daß sie sich geistig als ein integrirender Theil darin bewege. Er verfuhr nach dieser Voraussetzung, und sein Calcul wurde auf unglaubliche Weise durch ihre Aussagen bestätigt.

Dieses Insichtragen der Sternenwelt, ist dem Wesen nach um nichts wunderbarer, als jene dem Dichter angedichtete Vorausempfindung des Anzuschauenden. Göthe und Schiller spotten in ihren Briefen über das große Ich zu Osmanstädt (Fichte), das aus sich heraus die Welt, die Gottheit und sich selbst herauszuspinnen strebte, allein diese Illusion des Philosophen ist lange nicht so verkehrt, als der Hochmuth des Poeten, denn jener bringt nach den immanenten Denkgesetzen des Verstandes allgemeine, abstracte Ideen hervor, dieser will aus vereinzelten Stimmungen das Einzelne vorahnend von Neuem erzeugen. Das dichterische Gemüth glaubt zu schaffen, was es aus empirischen Zuständen combinirt, und wenn es näher zusieht, so liegt diese Freiheit nicht in der Macht des Innern, sondern in der Nichtigkeit der Erscheinungen, denen es begegnet.

Das dichterische Gemüth ist frei von den Banden der Idee, frei von den Schranken des Gesetzes. Die Welt ist voller Widerspruch, warum sollte es sich nicht auch widersprechen? Die Zeit ist toll, das Herz kann nicht ermangeln, den Forderungen der Zeit zu entsprechen. Es hat seine Sache auf Nichts gestellt, und ist nun glücklich, denn Alles was ist, ist vergänglich. Wer nach den Früchten greifen will, muß eilen, denn schon im Entstehen welken sie. Nicht allein die Welt flieht in einem bacchantischen Taumel vorüber, auch das Auge, das sich des Schönen gefreut, das Herz, das so gern für Großes geschlagen, es ist in jedem Augenblick ein anderes; das ganze Menschengebilde kam herbei wie eine Welle, und so eilt's zum Element. Welle drängt sich an Welle, aber sie haben alle ihre eigne Lust; es küßt sich so süße die Lippe der zweiten, als kaum sich die Lippe der ersten geküßt. Das Höchste mischt sich mit dem Gemeinsten, nur im Schlürfen muß man es genießen, und nicht tiefer kosten; unter dem reizenden Schaum sinket die Neige zu Grund. Nur das Vergängliche ist schön, das ist der Rathschluß der Götter. Leben muß man und lieben, es endet Leben und Liebe. Man muß dem Schicksal nicht widerstehn, aber es auch nicht fliehen: wer bescheiden ist, muß dulden, und wer frech ist, der muß leiden. Nur im Genuß der Gegenwart besteht das

Leben. Für die Andern möge Gott sorgen, Eines schickt sich nicht für Alle, sehe Jeder, wie er's treibe. Thöricht, auf Besserung der Thoren zu harren! wer klug ist, habe die Narren zum Narren, wie sich's gehört.

Das ist die unendliche Empfänglichkeit der schönen Seele, die ganze Natur in ihrer träumerischen Verworrenheit, in ihrem willkührlichen Atomismus in sich zu fühlen und einzusaugen. Das ist der Schluß der dichterischen Weisheit, Alles zu lassen und zu nehmen wie es ist.

---

4. Der poetische Idealismus und die Resignation.

Schiller's erste Tragödien sind ganz unter den Influenzen der Sturm- und Drangperiode geschrieben, in der sich das Gemüth gegen die geschichtlich begründeten Zustände empörte, aber sie enthalten zugleich ein Weiteres, das Streben, dieses nur poetisch begriffene Ideal der gemüthlosen Wirklichkeit gegenüber zu vergegenständlichen. Es wird über die Trostlosigkeit der Verzweiflung hinausgegangen, und der Unmuth der Seele zum Haß ausgebildet. Darum wurde das Volk hingerissen, obgleich in dichterischer Beziehung jene Dramen nicht über die der andern Stürmer hinausgingen. Es ist dieselbe ungebildete Roheit, dieselbe erheuchelte Kraft bei der weichsten Empfindsamkeit, dasselbe ohnmächtige Übersprudeln der innerlichen Gährung. Künstlich soll die Energie ersetzt werden, die in der Sache selber nicht liegt, überall sieht man den Schauspieler, überall wird auf die weichen Thränendrüsen eines sentimentalen und ungebildeten Gemüths gestürmt. Auf den Gebildeten macht es einen komischen Eindruck, wenn Andreas sich aus Großmuth vertreiben läßt, wenn er dann den Rebellen eine Locke von seinem Haupt schickt, um sie von ihrer Verirrung zurückzurufen, wenn Verrina seinen Freund, um ihm seinen Entschluß über Fiesko's Ende mitzutheilen, in eine fürchterliche Gegend führt, die man sich nicht schrecklich genug denken kann, wenn dieser heroisch auf und abgeht und ruft: Ich hab' einen Tyrannen! wie Archimedes in sein εὕρηκα ausbrach, als er das Gesetz der specifischen Schwere entdeckt hatte; wenn endlich Fiesko „viehisch um sich haut," mit „frechem Zähneblöcken gen Himmel" gräßliche

Flüche ausstößt, dann wieder weicher wird, endlich in Thränen schmilzt u. s. w. Alles ist hier gemacht, Alles Theaterprunk, und diejenigen, welche die Kraft in jenen Dramen bewundern, wenn sie auch den Mangel an innerer Vollendung anerkennen, verwechseln die Hohlheit einer bloß subjectiven Exaltation mit geistiger Stärke. Der Grund, warum dergleichen das Volk elektrisirte, lag theils eben in seiner Popularität, d. h. seiner Roheit und Verkehrtheit, theils in der politischen Bedeutung.

In der Gedankenlosigkeit des öffentlichen Lebens war jede Spur energischer Sittlichkeit untergegangen. Nicht einmal ein rechter Haß konnte sich in diesem verkümmerten Wesen ausbilden, denn der Staat hatte mit seiner ängstlichen Selbstsucht die edelsten Kräfte des Volks gelähmt. Alles was irgend einen Funken des Lebens in sich trug, hatte sich in das Reich der Religion oder der Kunst zurückgezogen. Nun bebte durch ganz Europa eine allgemeine, unbestimmte aber tief gefühlte Erschütterung; die Nationen zuckten fieberhaft in ihrem Innern zusammen, und die Idee eines bessern Seins dämmerte wie ein Traum in dem Bewußtsein auf. Man kam nun auch in Deutschland wenigstens dahin, die eigne Unwürdigkeit zu empfinden. Diesem Unmuth gab Schiller zuerst einen Ausdruck. Die Dichter vor ihm, wie sehr sie sich auch gegen den Druck der öffentlichen Zustände empörten, wußten sich nicht anders zu retten, als in die harmonische Abgeschlossenheit des genialen Seins. Nur der Liebling der Natur und der Götter hatte Theil an dieser Erlösung, die Masse wurde davon ausgeschlossen, weil die Befreiung nur subjectiv war. Jetzt aber regte sich in der Poesie selbst der geschichtliche Sinn, und der Dichter tritt auf als Repräsentant des gedrückten, beleidigten Volks gegen die Dumpfheit des abstracten Staats, gegen die willkührlichen Schranken der Gesellschaft, gegen die Tyrannei, die sich hinter den heiligen Schild des Gesetzes versteckte. Das Motto seines ersten Werkes war: In tyrannos! Seine frühsten Träumereien hatten nicht die phantastische Welt der in sich befriedigten Subjectivität zum Gegenstand, sondern das rege Leben einer Revolutionsperiode, wo die lange geknechtete Menschheit sich gegen ihre Dränger erhebt. Die Bühne war nicht sein letztes Ziel. Die Tragödie sollte mit der Ohnmacht, Schlaffheit und Charaktertosigkeit des Zeitalters ringen, und mit der gemeinen Denkart; sie sollte das Gemüth nicht rühren oder befriedigen, sondern erschüttern und zur Leidenschaft anstacheln. Die

Schönheit ist nur für ein glückliches Geschlecht. So bricht er mit allem Feuer der Jugend los gegen die enge, umgrenzte Welt. Die Jugend nimmt die Wärme ihrer Begeisterung leicht für Stärke, obgleich diese fliegende Hitze gerade ein weiches Gemüth am leichtesten überfällt.

Ganz im Gegensatz zu Göthe, der die Menge verspottet und mystificirt, tritt er mit hingebender Liebe zu dem Volk, dessen Bildung er für seinen Beruf hält. Von seinem Enthusiasmus, nicht von dem Mitgefühl einzelner begabter Geister erwartete er Anerkennung. Es war die Freiheit, die in seiner leidenschaftlichen Sprache athmete, die den Menschen zum Bürger eines höhern Systems erheben sollte. Natur und Plastik hatten für ihn nichts Anziehendes, denn sie blieben bei dem Einzelnen, sein Ideal war das Allgemeine des Lebens.

Allein er begriff diese sittliche Vollendung nicht als eine aus der Natur des Geistes hervorgehende objective Entwickelung, sondern als das subjective Ideal eines höher begabten Menschen. In den Räubern empört sich das edle Herz eines feurigen Jünglings gegen die allgemeine Heuchelei dieser Welt. Das Herz ist mit seinem Gesetz gegen die Wirklichkeit im Widerspruch, es will aber dabei nicht stehn bleiben, sondern sein Gesetz verwirklichen, und mit seinem Ideal die ganze Menschheit erfreuen. Die Erfüllung seines eignen Gesetzes erscheint ihm zugleich als die höchste Lust der Menschheit. Aber dieses Ideal ist nur im Einzelnen, jedes Herz hat sein eigenes, und so findet es nicht nur die Wirklichkeit und ihr geistloses Gewebe von Vorurtheilen und Willkührlichkeiten, sondern auch das Gefühl der Menschen seinen hohen Absichten widersprechend. Das Herz ist im Bewußtsein seiner Hoheit isolirt, und seine Lust an dem Wohl der Menschheit verwandelt sich in Verachtung gegen alle wirkliche Menschen, weil sein Gesetz nicht das ihrige sein kann. Der Verkehrtheit des Herzens erscheint die Welt verkehrt. Das subjective Ideal verstimmt für das Leben, alle Wirklichkeit bleibt hinter der Idee zurück, denn das Seiende hat seine Schranken, die Phantasie aber ist grenzenlos. Als Libertin verlangt Karl Moor nur einen Haufen gleichgestimmter Jünglinge, um Deutschland zu einer Republik zu machen, gegen die Rom und Sparta nur Nonnenklöster gewesen sein sollen. Diese burschikose Art des Ausdrucks macht sich in der Ausführung seines Ideals geltend; die neue Republik wird eine Räuberbande, und nur in der erhitzten Einbildung ihres Hauptmanns hat sie noch immer den heiligen An-

ſchein, die Ungerechtigkeiten der Welt auf eine ſubjectiv gewaltſame Weiſe auszugleichen, die Reichen zu berauben und ihren Überfluß den Armen zu geben, den gefangenen Vater zu befreien und den ſchlechten Sohn zu züchtigen, die Bigotterie niederzudrücken u. ſ. w. Die Vorſtellung erweiſt ſich in ihrer Eitelkeit, und die große Wahrheit, daß das Beſtreben, auf ſubjective Weiſe, mit Verletzung des objectiven Rechts, die auch nur ſubjectiv erkannte Ungerechtigkeit aufzuheben, endlich zum Bruch mit der ſittlichen Welt überhaupt und damit auch zum innern Bruch führen muß, entwickelt ſich endlich aus den unklaren Träumen einer überſpannten Phantaſie.

Ähnlich iſt es im Fiesko: dieſe Liebe zur Freiheit, die in einem despotiſchen Gemüth ausbrechend, ihren Zweck ohne Mitwirkung der Freiheit Anderer erreichen will, muß zum innern Widerſpruch, zum Sturz der Freiheit und zur Erneuerung des alten Unweſens führen. Ebenſo im Don Carlos.

Noch ſchwärmt der Dichter für die Revolution. Die Männer der Zukunft, des Werdens ſind ſeine Helden, während Göthe das Intereſſe in die Opfer der neuen Zeit, in die Repräſentanten der bezwungenen Vergangenheit legt. Wenn auch der Verſtand des Dichters die Nichtigkeit des ſubjectiven Ideals erkennt, ſo iſt doch ſein Gemüth nur bei dem Idealiſten.

Das hiſtoriſche Drama iſt eigentlich ein apokryphiſches Feld im Reiche der Dichtung, denn es enthält einen weſentlichen Widerſpruch. Die Tragödie ſoll den Eindruck eines harmoniſchen Ganzen machen, darum muß ſie in ſich vollendet ſein. Die geſchichtliche Darſtellung dagegen eines Charakters oder einer Zeit verweiſt uns auf einen unendlichen Hintergrund. Das Drama muß ſein eignes Recht, ſeine eigne fertige Sittlichkeit entwickeln, eine ſittliche Idee, die vom Volk verſtanden und gebilligt wird, alſo im Weſentlichen die der Gegenwart. In der Geſchichte dagegen erſcheint das Weltgericht nicht als den Thaten immanent; die größten und glücklichſten Charaktere ſind oft die ruchloſeſten, wenigſtens für das gemeine Bewußtſein; das ſittliche Verſtändniß liegt außerhalb dieſer vereinzelten Begebenheit. Die poetiſche Gerechtigkeit findet in der Weltgeſchichte keine That, die ihr eignes Recht in ſich trägt, jede bezieht ſich auf eine unendliche Vergangenheit. Ebenſo ſollen uns die poetiſchen Charaktere unmittelbar verſtändlich ſein, aber die Geſchichte ſtattet ſie mit einer Qualität aus, die nicht aus der Natur des Menſchen

überhaupt, ſondern aus der Eigenthümlichkeit dieſes Volkes, dieſer Zeit hergenommen und darauf gegründet iſt. So iſt in jeder hiſtoriſchen Perſon ein Beſonderes, das der Einheit der poetiſchen Idee widerſtrebt. Wenn uns z. B. Byron die venetianiſche Vaterlandsliebe ſchildert, dieſen Inſtinct, der den Bürger ſo beherrſcht, daß er bei den abſcheulichſten Greuelthaten, bei den entſetzlichſten Leiden dennoch lieber in der Heimath die Gefangenſchaft, die Folter, ja den Tod erleiden will, als ſich zu verbannen, ſo kann uns dieſes krankhafte Gefühl wohl hiſtoriſch verdeutlicht, aber nie poetiſch verſinnlicht werden; es macht einen fremden, unbehaglichen Eindruck auf das unmittelbare Bewußtſein.

Trotz dieſer Widerſprüche hat das hiſtoriſche Drama dennoch in der Geſchichte der dramatiſchen Kunſt ſeine Berechtigung.

Der alten Tragödie war das objective Recht, das Maaß der Nemeſis, zugleich das Schickſal und die ſittliche Beſtimmung des Helden; es war die abſolute Macht, vor welcher auch der kraftvollſte Wille verging. Das Recht löſte ſich dann in der Wirklichkeit, der Egoismus trat die objectiven Beſtimmungen der Sitte mit Füßen, und löſte das öffentliche Leben in ein Gewirr entgegengeſetzter Beſtrebungen auf. Die Sophiſten und Philoſophen zerſetzten theoretiſch den Inhalt des objectiven Geiſtes, ſo daß das Allgemeine als willkührliches Product der Zeiten erſchien, welches die Gegenwart nicht mehr beherrſchen dürfe. Auch die Poeſie nahm eine andere Wendung. Das Heilige wurde eine Traumgeſtalt, die durch den Schein wirklicher Geltung nur eine noch phantaſtiſchere Freiheit gewann, das Gemüth ſpielte in vollendeter Willkühr mit den Mächten, die es ſonſt mit Grauen verehrt. Das Luſtſpiel hat ſehr richtig den Sokrates zum Ziel ſeines Spottes gewählt, denn in ihm trat die ideelle Subjectivität, die aus ſich ſelbſt ein Allgemeines hervorzubringen ſtrebte, mit ihrer zerſetzenden Kraft den unmittelbaren poetiſchen Vorſtellungen gegenüber, während der bodenloſe Egoismus der Sophiſten und ihrer Schüler der Mannigfaltigkeit einen zwar nicht ſchönen, aber heitern Spielraum gewährte. So ereifert ſich die conventionelle Frömmigkeit unſerer Tage weniger über die Frivolität und den Indifferentismus der Welt als über das ſubjective Beſtreben, ein neues Syſtem des Glaubens dem alten entgegenzuſtellen. Wenn der Dichter der Fröſche, der Vögel, des Friedens dem Philoſophen vorwirft, den Glauben an die Götter zu untergraben, ſo iſt das der Hohn der

abſoluten Ironie gegen den Schein und die Prätenſion der Subſtantialität. Die alte Komödie war die vollendete Ironie gegen den Ernſt des Lebens, mochte er in der Andacht zum Alten oder in dem Glauben an das Neue ſich ausſprechen, weil ſie hinter ihm den hohlen Bau der Zufälligkeit und Willkühr erkennt. Hänge dich an eine Idee, ſo trifft dich der Spott. Die Poeſie iſt in der Zeit befangen, ſie hat nicht den Muth und den Glauben der Philoſophie, den Gedanken des Allgemeinen auch in ſeiner Metamorphoſe feſtzuhalten. Wenn alſo in der alten Tragödie das Recht, an welchem die Einzelheit ſich brach, ein feſtes und abſolutes war, ſo galt es der Komödie als ein leerer Schein, und ſie ſah in dem Kampf des Lebens nur ein trügeriſches Spiel von Masken, deren Wirklichkeit im Thun und Leiden nicht in ihnen ſelbſt lag. So ging in beiden Fällen die alte Poeſie über das Unmittelbare nicht hinaus.

Der romantiſche Geiſt des Mittelalters aber brachte die Reflexion in die Vorſtellungen und machte dieſelben flüſſig. In der unendlichen Weite und Geiſtigkeit des Chriſtenthums, wie es auf jedem andern Boden andere Früchte trug, lernte man das Allgemeine als ein werdendes begreifen, das in fortwährender Wiedergeburt dennoch ſich ſelbſt nicht aufgab. Auf dieſem Standpunkt findet das hiſtoriſche Drama ſeine Erklärung. In ihm liegt das Intereſſe nicht in dem Verhältniß des einzelnen Willens, der Leidenſchaft, die ſich gegen das Recht empört, und die Perſon in ſich entzweit, ſondern es iſt das Ringen zweier Welten mit einander, von denen jede in ſich ihr eignes Recht trägt. Das abſtracte von dem wirklichen Bewußtſein gelöſte Recht verhärtet ſich zur Leidenſchaft, und ſträubt ſich gegen die Macht der Geſchichte. Dieſe iſt das Allgemeine und darum auch unmittelbar Gegenwärtige. An Stelle der idealen Helden in der alten Tragödie tritt die verſtockte Energie des Poſitiven. Das hiſtoriſche Drama iſt die Darſtellung von dem Untergang einer reichen, aber in ſich abgeſchloſſenen und verhärteten Vergangenheit durch die allgemeine Macht der Geſchichte.

Allein die Poeſie iſt dem Rieſenkampf der Geſchichte nicht gewachſen, ſelbſt die Begeiſterung muß ſich an den einzelnen Helden heften, und da die unmittelbare Erſcheinung der Idee ſtets zerſtörend eintritt, ſtellt ſich der Dichter unwillkührlich auf Seiten des Gemüths, das vor dieſem herzloſen Orkan vergeht, um ſo mehr, wenn die Macht der Idee ihm handgreiflich entgegen tritt, und auf eine

gewaltsame Weise mit den prächtigen Ruinen der Vergangenheit ein Ende macht. Das Herz zieht sich zusammen vor dem herannahenden Ungewitter, es fühlt sich nur in dem Concreten und Seienden. Jede einzelne, ihre Kraft entwickelnde Menschenseele erscheint dem Dichter größer, als die Gesellschaft. Ich habe einen unendlichen Respect, sagt Schiller, als er von der französischen Revolution spricht, vor diesem großen drängenden Menschenocean, aber es ist mir auch wohl in meiner Haselnußschaale. Der Respect ist nur im Kopf, das heimische Gefühl der Haselnußschaale im Herzen; wenn der Respect nicht einen zugleich gemüthlichen Gegenstand findet, so ist er für die Poesie unbrauchbar. Der Dichter, wenn er klar in sich selbst ist, und offen gegen die Welt, verachtet die Menschheit, und haßt die allgemeinen geschichtlichen Mächte. „Ehret ihr immer das Ganze! ich kann nur Einzelne achten, immer im Einzelnen nur hab' ich das Ganze erblickt. Majestät der Menschennatur! dich soll ich beim Haufen suchen? bei Wenigen nur hast du von jeher gewohnt. Einzelne wenige zählen, die übrigen alle sind blinde Nieten, ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein.“ Ich habe über den politischen Jammer noch nie eine Feder angerührt, schreibt Schiller an Göthe, und was ich in den ästhetischen Briefen davon sage, geschieht bloß, um in alle Ewigkeit Nichts mehr davon zu sagen. Die Geschichte gilt dem Dichter nur als Magazin für seine Phantasie, und muß sich gefallen lassen, was sie unter seinen Händen wird, eine heroische Oper wie die Jungfrau, oder ein rührendes Familiendrama. Göthe kam es entsetzlich vor, wenn das vegetative Leben der modernen Italiener, wenn die pontinischen Sümpfe und die übrige Verwüstung aufhören sollte, die Reste des Alterthums mit einer romantischen Folie zu umgeben, und sie als Ruine in einen fertigen Rahmen abzurunden. Was sich nicht zu einem Gemälde veredeln ließ, war ihm zuwider. Darum graute ihm vor der Revolution: sie läßt sich nicht in schöne Einzelheiten zerbröckeln, und widerstrebt dem ästhetischen Sinn; die eigentlich sittliche Idee herauszufinden, hat der Dichter keine Kraft. Er fand in ihr keinen Zusammenhang, sie erschien ihm als eitel Zufall und Willkühr: der Enthusiasmus zertritt die Gemüthlichkeit und ist dem Dichter unheimlich; er schaute mit Entsetzen in den unsittlichen Abgrund, aus dem die greulichsten Folgen gespensterhaft hervortauchen. Dieser Begeisterung für die Idee warf er den Reineke Fuchs als eine unheilige Weltbibel, d. h. als eine humoristische

Rechtfertigung der Wirklichkeit entgegen, in welcher Alles zwar nicht musterhaft, aber doch heiter und behaglich zugehe. Durch die Welt sich zu helfen, sagt Reineke, ist ganz was eignes, man kann sich nicht so heilig bewahren, als wie im Kloster. Sie sind auch so plump, in jeglichen Dingen grob und stumpf, ich sollte noch viel Ceremonien machen? Zwar Jeder sollte den Nächsten lieben, das muß ich gestehen, doch todt ist todt. Wie geht es von Oben herab? Man soll ja nicht reden, doch wir andern merken darauf und denken das Unsre. Auch die Großen stehlen und rauben, Jeglicher sieht es und schweigt, er denkt an die Reihe zu kommen. Bemerk' ich das nun und sinne darüber, nun so spiel' ich auch mein Spiel, und denke daneben öfters bei mir: es muß ja wohl recht sein! thun's doch so viele! Freilich regt sich dann auch das Gewissen, doch währt es nicht lange. Was hilft's, der Beste zu sein? es bleiben die Besten doch nicht unberedet in diesen Zeiten vom Volke. Doch das schlimmste sind' ich den Dünkel des irrigen Wahnes, der die Menschen ergreift: es könne Jeder im Taumel seines heftigen Wollens die Welt verbessern und richten.

Göthe's Jugend hatte sich in dem leidenschaftlichen Streben der reinen Subjectivität erschöpft; für das objective Streben der Gegenwart hatte er keinen Sinn und keinen Muth mehr, er ging ihm aus dem Wege. Kunst und Natur machen stille und friedlich, die Geschichte beunruhigt das Herz.

Wie sich der Dichter den göttlichen Gedanken in der Geschichte vorstellt, ist er der gerade Gegensatz zur philosophischen Durchforschung des Historischen. Der Philosoph sucht den Contrast aufzuheben, denn es liegt ihm das Objective am Herzen; der Dichter dagegen schwelgt in der Unendlichkeit des Contrastes, denn es ist ihm nur um den subjectiven Eindruck zu thun.

Wer die Haushaltung der Natur, sagt Schiller, mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Verordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der Zufall als ein Plan zu regieren scheint. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe Alles wie in einer guten Wirthschaft geordnet sei, und vermißt er diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts Anderes übrig, als von

einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige schuldig bleibt.

Aber gerade der gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen macht sie zu einem Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigene Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Durch diese Idee der Freiheit unterwirft sie sich das unendliche Spiel der Erscheinungen.

Nur aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Weltgeschichte ein erhabenes Object. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist nichts Anders als der Conflict der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freiheit des Menschen. Soweit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur, zu der alle Leidenschaften gezählt werden müssen, weit größere Thaten zu erzählen, als von der selbstständigen Vernunft. Nähert man sich nun der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntniß, wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das was die moralische Welt fordert mit dem was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Erfahrung widerlegt.

Wie ganz anders, wenn man darauf resignirt, sie zu erklären, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurtheilung macht. Eben daß die Natur, auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang baut — mit einem Wort, dieser Abfall der Natur im Ganzen von den Erkenntnißregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die Unmöglichkeit fühlbar, durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären, und das Gemüth wird unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten in's Unbedingte getrieben.

Also hinweg mit dem schlaffen, verzärtelten Geschmack, der um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Naturgesetz und dem Sittengesetz lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen! Weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen,

um die Empfindungsfähigkeit des Herzens auch über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern.

— Dieſes Gefühl des Erhabnen iſt die Kraft der Reſignation. Dein Glaube war dein zugewog'nes Glück, ſagt die Nemeſis zum Sterblichen, der an den objectiven Himmel Rechtsanſprüche zu haben glaubt. Elend und Seligkeit liegt nur in der ſubjectiven Erhebung. Das leidende Herz erfreut ſich ſeiner Größe, das glückliche trifft der Neid der Götter, in dieſem Sinn iſt die Weltgeſchichte das Weltgericht. —

Verfolgen wir in einer gedrängten Skizze die tragiſche Auffaſſung geſchichtlicher Übergangszeiten, ſo haben wir als bequemſte Anknüpfungspunkte Don Carlos, Egmont, Tell und Eugenie.

In Poſa tritt das ſubjective Ideal in die Erſcheinung, dem die ſittlichen und gemüthlichen Beziehungen des wirklichen Lebens nicht als ſubſtantielle Mächte für ſich, ſondern nur als Mittel gelten. Nur die Gewißheit des Herzens, daß das gut ſei, was es will, ſoll es von ſeinen Gegnern unterſcheiden. Aber dieſe haben dieſelbe Gewißheit, und ſie haben den Vorzug eines poſitiven Inhalts, einer fertigen, reichen Vergangenheit. Das ſubjective Ideal iſt ohne gläubige Hingebung, es traut der Vorſehung nicht und verfährt jeſuitiſch. Poſa iſt ein Jeſuit der Freiheit, er will die Menſchen wider ihren Willen ſelig machen, und täuſcht Alle, mit denen er zuſammenkommt. Sein Ideal iſt aus der Reflexion hervorgegangen, und ohne unmittelbare Gewißheit, darum iſt ſein Untergang nicht der tragiſche des Helden, ſondern der verkehrte eines berechnenden Verſtandesmenſchen, der falſch gerechnet hat. Allein auch in dieſer Rechnung liegt ein geheimer Hinterhalt: ſeine Pläne zur Verbeſſerung der Welt beruhten nicht auf der concreten Liebe zu den Menſchen, ſondern auf dem Hochmuth einer ſubjectiven Idee. In dieſem Sinn iſt das Erhabene ſeines Herzens erfüllt: ſelbſt ſeine Gegner beten ſeine dämoniſche Größe an. Die Idee iſt nur Folie der Perſönlichkeit.

Für unſern Zweck ſind die ſpätern Erklärungen, welche Schiller ſeinem Drama hinzufügte, eigentlich wichtiger als dieſes ſelbſt, wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß der Kritiker weiter Nichts in das Gedicht hineinlegt, als was der Dichter eigentlich gemeint. Im Gegentheil iſt es uns intereſſant, wie in derſelben Perſon der Philoſoph die dichteriſche Auffaſſung kritiſirt, der Gegenſtand der poetiſchen Bewunderung wird ſittlich verworfen.

„Das realistische Gefühl der Freundschaft ist bei dem Enthusiasten der Freiheit nur ein Schein. Die Gefühle, Ahnungen, Träume, Entschlüsse, die sich dunkel und verworren in dieser Knabenseele drängen, müssen mitgetheilt, in einer andern Seele angeschaut werden. Ein solcher Geist muß seine Überlegenheit frühzeitig zu genießen streben, und der liebevolle Freund schmiegt sich so unterwürfig, so gelehrig an ihn an. Er sieht in diesem schönen Spiegel sich selbst und freut sich seines Bildes. Alles was er fühlt und erkennt, wird in Beziehung auf jenes Ideal empfunden, gedacht und verarbeitet. So ergänzt sich in ihm eine erhabne Vorstellung des Menschen im Großen und Ganzen, gegen welche jedes einengende kleinere Verhältnisse verschwindet. Das Interesse für den Freund ist dem höhern für die Menschheit untergeordnet. Fest und beharrlich geht er seinen großen kosmopolitischen Gang, und Alles was um ihn herum vorgeht, wird ihm nur durch die Verbindung wichtig, in der es mit diesem steht. — Die Möglichkeit, schon den König selbst für seine Ideen gewinnen zu können, setzt ihn in eine Leidenschaft, die den ganzen Grund seiner Seele eröffnet, alle Geburten seiner Phantasie, alle Resultate seines stillen Denkens ans Licht bringt. Es ergeht ihm wie jedem Schwärmer, der von seiner herrschenden Idee überwältigt wird. Er kennt keine Grenzen mehr, im Feuer seiner Begeisterung veredelt er sich den König, und vergißt sich so weit, Hoffnungen auf ihn zu gründen. Das Vertrauen, mit welchem er dem Despoten die tiefsten Geheimnisse seines dichterisch geschäftigen Herzens offenbart, ist ein Verrath an der Freundschaft. Er wählt zwischen beiden, er denkt sich also den Gegensatz als möglich.

Der edelste Mensch ist aus enthusiastischer Anhänglichkeit an seine Vorstellung von Tugend sehr oft in dem Fall, ebenso willkührlich mit den Individuen zu schalten, als nur immer der selbstsüchtigste Despot, weil der Gegenstand von Beider Bestrebungen in ihnen wohnt, und weil Jener, der seine Handlungen nach einem innern Geistesbilde modelt, mit der Freiheit Anderer beinahe ebenso im Streite liegt, als Dieser, dessen letztes Ziel sein eignes Ich ist. Größe des Gemüths führt nicht weniger zu Verletzungen fremder Freiheit, als Egoismus, weil sie in steter Hinsicht auf das Ganze wirkt, ohne das Einzelne im Auge zu behalten.

Die sittlichen Motive, welche von einem Ideal hergenommen sind, liegen nicht natürlich im Menschen. Schon daß ein jedes Ideal

an dem eingeschränkten Gesichtspunkt des Einzelnen Theil hat, muß es zu einem äußerst gefährlichen Instrument machen, allein noch weit gefährlicher wird es durch seine Verbindung mit dem natürlichen Triebe der Herrschsucht. Bei der Durchsetzung eines auch noch so reinen sittlichen Zwecks, insofern er sich diesen Zweck als etwas für sich Bestehendes denkt, wird der Idealist unvermerkt fortgerissen, sich an fremder Freiheit zu vergreifen. Es ist dies zu erklären aus dem Bedürfniß der beschränkten Vernunft, sich ihren Weg abzukürzen, ihr Geschäft zu vereinfachen, und Individualitäten, die sie zerstreuen und verwirren, in Allgemeinheit zu verwandeln, aus dem Bestreben, Alles wegzudrängen, was das Spiel ihrer Kräfte hindert. In moralischen Dingen entfernt man sich daher nicht ohne Gefahr von dem natürlichen praktischen Gefühl, um sich zu allgemeinen Abstractionen zu erheben, und der Mensch vertraut sich weit sicherer den Eingebungen seines Herzens an, oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühl von Recht und Unrecht, als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat — denn Nichts führt zum Guten, was nicht natürlich ist.“ —

— Im Don Carlos ist das Recht in die Geschichte gelegt, als das ursprüngliche Menschenrecht, das in einer großen Seele zum Bewußtsein kommt, und das objective Recht der Vergangenheit verwirft. So ist es der durch die Idee gehobne Einzelne, der als Opfer der unvernünftigen Nothwendigkeit blutet. Im Egmont wirft die Individualität diese Maske ab. Der Einzelne tritt mit dem Recht seiner Gemüthlichkeit dem Ernst der Geschichte gegenüber. Zwei objective Mächte, Vergangenheit und Zukunft, streiten um das Recht, beide vom Gedanken erfüllt, und beide mit der vollsten Energie der Leidenschaft. Egmont glaubt, in diesem wüsten Streit sich heiter und friedlich in der Mitte bewegen zu können, er spielt mit dem Leben, das Leben zertrümmert ihn. Dies ist zwar keine tragische, aber eine an sich richtige und poetische Idee. Die Traumwelt des Gemüthslebens zerstiebt vor dem Sturm der Geschichte. Als Egmont sein Todesurtheil empfängt, fühlt er sich plötzlich ein Märtyrer der Freiheit, aus dessen Blut der neue Baum des Lebens frisch emporgrünen soll. Er, der für das Allgemeine bisher nicht den geringsten Sinn gezeigt, der als Liebling des Krieges und Günstling der Frauen seine Schlachten geschlagen, sein Liebchen geküßt, der vor dem Substantiellen der Staatsgeschichte einen tiefen Widerwillen hegte, und wenn die Fürsten

in dem Rath saßen, die Geschicke der Völker abzuwägen, lieber sich auf das Roß schwang und in die freie Natur hinausritt, um sich von den Sorgen der Politik nicht anfechten zu lassen, ihm erscheint plötzlich die verklärte Gestalt der Freiheit, und zwar unter dem Bilde seines Liebchens, das in dem schönen, blühenden Jüngling seinen Gott angebetet. Das ist die Freiheit, wie sie der Dichter versteht, die Schrankenlosigkeit des Gemüths, die aristokratische Freiheit, zu genießen ohne zu denken, angebetet zu werden ohne vernünftig zu handeln. — „Leb' ich nur, um auf's Leben zu denken! Soll ich den gegenwärtigen Augenblick nicht genießen, damit ich des folgenden gewiß sei? und diesen wieder mit Sorgen und Grillen verzehren! Wenn ihr das Leben gar zu ernsthaft nehmt, was ist denn daran! Scheint mir die Sonne heut, um das zu überlegen, was gestern war?"

Ein eigenthümlicher Zug ist das Verhältniß Ferdinand's zu dem Niederländischen Helden. Der Sohn des Herzog von Alba hat in Egmont nach den Erzählungen von ihm sein Ideal gesehn, er findet dieses Ideal auch in dem persönlichen Eindruck wieder, den Egmont auf ihn macht, und sieht sich nun durch die harte Nothwendigkeit gezwungen, ein Werkzeug zum Untergang desselben zu werden. So wird das Gemüth in die finstern Bande der Geschichte verstrickt, und muß entsagen lernen, muß lernen, das Heiligste und Liebste zum Opfer bringen.

Das ist die Form, unter der die Nothwendigkeit dem Dichter erscheint. Göthe hatte im Lauf seiner Jugend sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern gesucht, aber „nach manchen Erfahrungen glaubte er mehr und mehr einzusehn, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßbaren abzuwenden. Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, Etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestirte, und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig, nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand, nicht teuflisch, denn es war wohlthätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge, es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles was uns begrenzt erschien, war für dasselbe durchdringbar, es schien mit den nothwendigen Elementen unsers Daseins willkührlich zu schalten, es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu ge-

fallen, und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Obgleich dieses „Dämonische" sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen offenbaren kann, so steht es vorzüglich mit dem Menschen im wunderbarsten Zusammenhang und bildet eine der moralischen Weltordnung, wenn nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht. Egmont, mit seiner jugendlichen Freiheit, ungemessnen Lebenslust, der Gabe, alle Menschen an sich zu ziehn, ist das Opfer desselben. Das Dämonische, was auf beiden Seiten im Spiel ist, in welchem Conflict das Liebenswürdige untergeht und das Gehaßte triumphirt, sodann die Aussicht, daß hieraus ein Drittes hervorgehe, das dem Wunsch aller Menschen entsprechen werde, ist der poetische Leitton dieses Drama's."

Im Tell tritt die Willkühr mit dem Schein des Gesetzes dem eigentlichen Recht entgegen, und zwingt dieses in die Form der Ungesetzlichkeit. Die Tyrannen verletzen das Gemüth der Unterdrückten, und dieses wird nun eine Macht gegen sie. Dieser Inhalt ist episch, der Kampf ein äußerlicher. Um ein dramatisches Interesse hineinzulegen, ist eine Episode des Freiheitskampfes in den Vordergrund geschoben. In jenem Zusammenstoß feindlicher Kräfte will Tell ebenso wie Egmont in der gemüthlichen Mitte bleiben. Tell fühlt in sich die Kraft, seine eignen Feinde abzuwehren, er ist zufrieden in seinem Hause, und hat für das Allgemeine keinen Sinn. Hilfreich eingreifend, wo er unmittelbar eine Noth lindern, einen Bedrängten retten kann, mag er nicht daran denken, durch eine gemeinsame Anstrengung die Wurzel des allgemeinen Übels auszureißen. Er will sich der gemüthlichen Freiheit seines Willens nicht entäußern zu Gunsten einer objectiven Sache, der Starke ist am mächtigsten allein. Sein Gesichtskreis geht nicht über das Unmittelbare hinaus, er sieht immer nur das Nächste, und auch dieses nur insofern es in unmittelbarer Beziehung zu ihm selbst steht. Ihm fehlt der angeborne Adel, die Reflexion nicht aufkommen zu lassen in der Gluth eines sittlichen Gefühls, er hat auch in dem edlen Zorn gemeine Nebengedanken. Er will sich unbemerkt durch die Welt schleichen, nachgeben, das Unvermeidliche tragen. Allein das Unerwartete geschieht: der Tyrann will sich einen Spaß machen mit diesen untergeordneten Creaturen, er will ein Experiment anstellen, wie sie sich in eigenthümlichen Fällen benehmen. Auch hier wird Tell nicht durch die schöne Flamme des Zorns bestimmt, sondern durch die kalte, zaghafte Berechnung der Reflexion. Als endlich seines Herzens Bosheit ausbricht, ist es wider

ſeinen Willen, die lange verhaltene Natur überkocht auf eine unſchöne Weiſe. Endlich beſchließt er, in Erwägung der obwaltenden Umſtände ſeinen Feind zu ermorden. Der ſchlichte Mann wird durch die Noth der Geſchichte zum Meuchelmord getrieben. Er wägt für und wider ab, und entſcheidet ſich endlich für die That. Seine Gründe ſind dieſe, daß das Gewiſſen ſchweigen muß vor der Nothwendigkeit, ſich ſelbſt und ſeine Familie zu retten. Der Zweck heiligt die Mittel, — aber er macht ſie nicht äſthetiſch. Ein geſunder Sinn wendet ſich mit Widerwillen von dieſer Weiſe ab, ſich mit ſeiner Moral zu verſtändigen. Der Schluß iſt mit der letzten Wendung im Egmont übereinſtimmend. Tell, der nie um das Allgemeine ſich gekümmert, der für die Noth des Vaterlandes in zweckmäßigem Bunde zu wirken verſchmähte, wird auf einmal als Held und Retter der Freiheit geprieſen, und diejenigen, welche eigentlich die Macht der Tyrannei gebrochen — denn dieſe lag doch nicht in der einzelnen Perſon, ſonſt mußte ja Baumgarten, der auch einen Landvogt ermordet, wenigſtens ebenſo hoch ſtehn als Tell — beugen ſich vor dieſem Mörder aus Gemüthlichkeit.

Das letzte Stück, das in dieſe Reihe gehört, die natürliche Tochter, prägt die Stellung des Dichters zur Geſchichte vielleicht am deutlichſten aus. Die unheimliche Vorahnung eines geſchichtlichen Orkans, die dumpfe Schwüle vor dem Ausbrechen des Sturms iſt nirgend ſo poetiſch dargeſtellt.

Die ſittliche Welt iſt mit unterirdiſchen Gängen minirt, wie eine große Stadt zu ſein pflegt, an deren Zuſammenhang Niemand denkt, nur wird es dem, der davon einige Kundſchaft hat, viel begreiflicher, wenn da einmal der Erdboden einſtürzt, dort aus einer Schlucht ein Rauch aufſteigt, und hier wunderbare Stimmen gehört werden. Es iſt nicht ein vereinzeltes Verbrechen, es iſt eine in ihrem Grunde ausgehöhlte Welt, in welcher das Gute und Schöne als eine Anomalie zergehen muß. In dieſer unſittlichen Welt gilt das Schrecklichſte als natürlich und vernünftig. Willkührlich handeln iſt des Reichen Glück, er widerſpricht der Forderung der Natur, der Stimme des Geſetzes, der Vernunft. Es iſt kein Unterſchied zwiſchen Guten und Böſen, ſondern nur zwiſchen Starken und Schwachen. Das Subſtantielle liegt im Jenſeits, nach welchem aus die Ausſicht verſchloſſen iſt. Im irdiſchen Element uns zurechtzufinden, lehrt der Verſtand, und was uns nützt, iſt unſer höchſtes Recht. Beſitz und Genuß machen das einzige Gut aus, der Vater neidet es dem Sohn, der Sohn be-

rechnet seines Vaters Jahre, Brüder entzweit ein ungewisses Recht auf Tod und Leben. Mißtrauen athmet man in dieser Luft. Geheimniß allein verbürgt unsre Thaten, ein mitgetheilter Vorsatz ist nicht mehr dein, denn dann spielt schon der Zufall mit deinem Willen: wer gebieten will, muß überraschen. Hier kommt es nur darauf an, den Sinn fest in seiner Gewalt zu haben, wer in seinem Herzen außer dem Einen Streben des Besitzens noch etwas Positives läßt, hat darin die Wurzel seines Leidens, es ist die Seite, an der der Feind ihn trifft.

Dieser Dämon der Selbstsucht hat seine eigentliche Stätte in den höchsten Kreisen des Lebens, aber er findet auch sonst nirgend einen festen Widerstand. Das Recht empfindet seine Ohnmacht, sobald es etwas Wesentliches gilt. In abgeschlossnen Kreisen, sagt der Richter, lenken wir gesetzlich streng das in der Mittelhöhe des Lebens wiederkehrend Schwebende. Was drüben sich in angemessnen Räumen gewaltig seltsam hin- und herbewegt, belebt und tödtet, ohne Rath und Urtheil, das wird nach anderm Maaß berechnet, und bleibt uns räthelhaft. Es giebt eine höhere Macht, als das Recht. Der Staat ist es nicht, denn auch seine höchsten Organe scheuen sich vor dem Streit mit dem einzelnen Mächtigen. Die Kirche versagt der Unschuld ihr ärmliches Asyl, sie beugt sich vor der höhern Hand, die in dem Unrecht waltet. Selbst die höchsten Spitzen der Gesellschaft, wo der Wille sich mächtig zusammendrängt, sind ihrer Thaten nicht Herr, auch sie sind gebunden und bestimmt, und wirken nicht nach eigner Überzeugung. In allen diesen Sphären lauert die Berechnung, das Geschäft ist erstorben. Es lebt noch, wo die Masse thätig strömend wogt. Aber die Masse bleibt bei dem Gefühl, ihr fehlt der energische und zugleich besonnene Wille. Sie staunt und zaudert, läßt geschehen, und regt sie sich, so endet ohne Glück, was ohne Plan zufällig sie begonnen. So ist denn nichts Objectives vorhanden, was der schrankenlosen Willkühr ein Maaß setzte, die Frechheit drängt an die Frechheit, und unterwühlt das Gebäude des sittlichen Zusammenhangs. In diesem Pfuhl der Selbstsucht erkennt das ahnungsvolle Gemüth die Nothwendigkeit einer allgemeinen Erschütterung, die alles einzelne Leben vernichten muß. „Im Dunkeln drängt das Künftige sich heran, selbst das nächste ist dem offnen Blick des Verstandes verhüllt. Wenn ich bei Sonnenschein durch diese Straßen wandle, und die felsengleichgethürmten Massen bewundre, da scheint Alles für die Ewigkeit gegründet. Allein wenn dieses Bild bei Nacht in meines Geistes Tiefen sich

erneut, da stürmt ein Brausen durch die Luft, der Boden wankt, die zu großem Leben gefugten Elemente wollen sich nicht wechselseitig mehr mit Liebeskraft umfangen. Sie fliehen sich, und einzeln tritt nun jedes kalt in sich selbst zurück. So zerfällt in ungeformten Schutt die Prachterscheinung. Was übrig bleibt, ist ein Gespenst, das mit vergebnem Streben verlorenen Besitz zu greifen wähnt.“ —

In den Kampf der schönen Subjectivität gegen das Leben haben wir diese Werke einer spätern Periode hineingezogen, weil es sich an ihnen am klarsten zeigt, wie es damit eigentlich beschaffen war. Wenn das geniale Gemüth den Bau der Objectivität aus seinen Fugen heben wollte, so war das nur der Zorn der Schwäche, die endlich über sich zur Besinnung kommen müßte. Die Sturm- und Drangperiode endet mit dem Seufzer der Resignation, das Gemüth wendet sich schweigend von dem Wirklichen ab, und läßt es wie es war. Das letzte Selbstgefühl genießt es in dem Glauben, durch seine Selbstopferung gebe es der Welt den Frieden. Eugenie endigt mit der Resignation, indem sie die gemüthliche Vorstellung vom Glanz des Hofes mit der Wirklichkeit eines schlichten bürgerlichen Lebens vertauscht. Sie nimmt in das neue Band das süße Gefühl mit, für fremde Schuld zu leiden, und so gleichsam ein Sühnopfer der allgemeinen Verderbniß zu sein. Wenn du nun, sagt ihr der Mönch, der Letzte, bei dem sie eine Zuflucht sucht, in frühen Jahren, ohne Schuld, verbannt, durch heil'ge Fügung fremde Fehler büßest, so führst du wie ein überirdisch Wesen der Unschuld Glück und Wunderkräfte mit. Wenn sich das Herz opfert, so geschieht es nur, um sich im Willen unendlich zu erheben. Nur das Seelenleben ist das wahre und bleibende, der Lauf der Wirklichkeit treibt fremd an ihm vorüber, und darf das Innere nicht berühren. Darum läßt die in sich zurückgezogene schöne Seele sich durch die blinde Macht des Zufalls, in der Form eines Orakels bestimmen. Der Mönch bestätigt diese Ansicht. Begreif' ich dich, so hebt aus dieser Noth zu höhern Regionen sich dem Blick. Erstorben ist im Herzen eigner Wille, Entscheidung hofft du dir vom Waltenden. Ja wohl! das ewig Wirkende bewegt, uns unbegreiflich, wie von Ungefähr, und wie getragen werden wir an's Ziel. Dies zu empfinden, ist das höchste Glück, es nicht zu fordern, ist bescheidne Pflicht, es zu erwarten, süßer Trost im Leiden.

Es liegt in dieser Entsagung zugleich die Bescheidung des Gemüths, über die Triebfedern und die Handlungsweise der Menschen

überhaupt ein entschiedenes Urtheil zu fällen. Ein ästhetischer Schleier breitet sich auch über das Unsittliche und Verworfene. In diesem Sinn faßte Göthe auch seine frühern Lustspiele auf, die Eindrücke moralischer Schlechtigkeit in den Verhältnissen, die den Dichter am unmittelbarsten umgaben, besonders die Mitschuldigen, ein Stück, dessen heiteres und burleskes Wesen auf dem düstern Familiengemälde als von etwas Bänglichen begleitet erscheint, so daß es im Ganzen ängstigt, wenn es im Einzelnen ergötzt. Die hart ausgesprochnen Handlungen vrrletzen das ästhetische wie das moralische Gefühl, aber sie deuten auf eine vorsichtige Duldung bei moralischer Zurechnung, und sprechen in etwas herben Zügen das höchst christliche Wort spielend aus: wer sich ohne Sünde fühlt, der hebe den ersten Stein auf. Diese Herbigkeit ist in der natürlichen Tochter gemildert, um so tiefer aber frißt der Wurm des moralischen Indifferentismus in die dichterische Weltanschauung ein, der sich hinter jenem entsagenden Gemüth versteckt.

Nur einmal ist die Resignation wahr und edel durchgeführt, in Eleonore, die bei dem tiefsten eignen Schmerz, der eignen Endlichkeit sich bewußt, mit sanfter Theilnahme an das Endliche sich anschmiegt, und die fremde Eigenthümlichkeit liebevoll erträgt. Von frühster Jugend auf im Dulden geübt, hat diese edle Frau gelernt, den Schmerz als gut und heilsam preisen. Die kleinsten Freuden wurden ihr genommen, zuletzt hatte sich die ganze Innigkeit ihres Gefühls in eine stille, fromme Liebe versenkt, sie muß nun auch diese aufgeben, und als verständig und zweckmäßig erkennen, was ihr Herz am tiefsten verwundet. — Wohl ist sie schön die Welt! in ihrer Weite bewegt sich soviel Gutes hin und her. Ach daß es immer nur um einen Schritt von uns sich zu entfernen scheint, und unsre bange Sehnsucht durch das Leben, auch Schritt vor Schritt, bis nach dem Grabe lenkt! So selten ist es, daß die Menschen finden, was ihnen doch bestimmt gewesen schien, so selten, daß sie das erhalten, was einmal die beglückte Hand ergriff! Es reißt sich los, was erst sich uns ergab, wir lassen los, was wir begierig faßten. Es giebt ein Glück, allein wir kennen's nicht, wir kennen's wohl, und wissen's nicht zu schätzen.

Unser ganzes Leben, sagt Göthe, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, ja so manches zufällige Ereigniß, Alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen. So manches was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach Außen hervorbilden, was

wir von Außen zur Ergänzung unsers Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist. Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht in's Klare sind, finden wir uns genöthigt, unsre Persönlichkeit erst stückweis und dann völlig aufzugeben. Dabei ist es aber hergebracht, daß man denjenigen nicht achtet, der sich deshalb ungeberdig stellt, vielmehr soll man, je bitterer der Kelch ist, eine süßere Miene machen, damit ja der gelassene Zuschauer nicht durch eine Grimasse beleidigt werde.

Diese schwere Aufgabe zu lösen, hat die Natur den Menschen mit reichlicher Kraft, Thätigkeit und Zähigkeit ausgestattet. Besonders aber kommt ihm der Leichtsinn zu Hülfe: er ist fähig, dem Einzelnen in jedem Augenblick zu entsagen, wenn er nur im nächsten Moment nach etwas Neuem greifen darf, und so stellen wir uns unbewußt unser ganzes Leben wieder her. Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern, Beschäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, Alles probiren wir durch, um zuletzt auszurufen, daß Alles eitel ist. Niemand entsetzt sich vor diesem falschen, ja gotteslästerlichen Spruch, ja man glaubt etwas Weises und Unwiderlegliches gesagt zu haben.

Nur wenige Menschen giebt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen, und um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resigniren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. Weil aber hierin etwas Übermenschliches liegt, so werden solche gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für Gott- und Weltlose.

Einen solchen hohen Geist erkannte Göthe in Spinoza, dessen großes Wort: Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebe, mit all den Vordersätzen, worauf es ruht, mit all den Folgen, die daraus entspringen, sein ganzes Nachdenken erfüllte. — Wie sonderbar der Mensch! er bringt seine Schmerzen als Opfer der Gottheit, und da mögen diese Schmerzen entstanden sein, woher sie wollen, in Gott wird Alles göttlich! — Der Dichter drückte es später auf seine Weise in dem frechen Ausruf

Philinen's aus: Und wenn ich dich liebe, was geht's dich an! —

Spinoza ist nur ein einzelnes Bild der wahren Philosophie, die das entsagende Gemüth dadurch tröstet und erhält, daß sie in das Allgemeine, in die Idee seine Bedeutung legt. In Göthe's Jugend war die Welt für diese Tragik nicht reif, in seinem Alter hatte er nicht mehr den Muth, ihr zu folgen und sie zu fassen.

Die Philosophie resignirt auf das Ich, um zu handeln und zu schaffen, die Resignation des subjectiven Ideals geht aus Ohnmacht und Ermüdung hervor. So in Schiller's Idealen. Wahrheit, Liebe und Ruhm sind die Bilder, die dem Jüngling vorleuchteten, bis sie in der formlosen Nacht das Ich untergingen. Diese Ideale haben nur den Schein der Substantialität. Für den Geist, der nicht sich der Wahrheit hinzugeben, sondern nur sie zu genießen gedenkt, bleibt sie ein leerer Klang: sobald der Zweifel eintritt, also die eigentlich dialektische Thätigkeit des Denkens anfangen soll, ist die Freude an der sogenannten Wahrheit gestört. Die Liebe ist nur in der Leidenschaft, die mit der Vollendung der Begierde auch ihren Reiz verliert, mit dem Gürtel, mit dem Schleier reißt der schöne Wahn entzwei. Der Ruhm ist nur im Schein und im Genuß, sobald der Dichter des Ruhmes Kränze auf der gemeinen Stirn entweiht sind, verlieren sie für ihn allen Reiz, weil ihm die Anerkennung mehr ist als ein bloß Accidentelles gegen die wirkliche That.

Was bleibt dem Alten, der dem Verschwinden des trügerischen Scheins wehmüthig nachblickt? Die lindernde Hand der Freundschaft, der Besitz einer guten Seele, vor der er sich im Hauskleide kann sehen lassen, und Beschäftigung die nie ermattet, ein mechanisch fortwirkendes empirisches Leben, das den Geist, der sich selbst nicht finden konnte, wenigstens sich selbst vergessen lehrt.

Die poetische Resignation ist ein Schein, wie die religiösen Aufwallungen der Demuth. Sie ist unfreiwillig, denn sie entspringt aus der Ohnmacht, sich zu realisiren, und unwahr, denn sie hegt die Gewißheit, auch ohne den Ungestüm der That zu erreichen, was das Herz begehrt. Die geniale Frechheit der Subjectivität, welche alle Schranken zu überspringen, Sitte und Gesetz aufzuheben, die Welt zu zerstören gedachte, um in der eignen Unendlichkeit zu schwelgen, hat sich im Gefühl ihrer Ohnmacht in das heilig entsagende Gemüth

zurückgezogen, welches als schöne Nothwendigkeit das Glück leiden will, das seinem Trotz versagt blieb.

Faust.

Die Sturm- und Drangperiode der deutschen Poesie ist in ihrer Art für den deutschen Charakter ebenso bezeichnend, als die Zeit der Reformation. Seit Luther ist in Deutschland Niemand so populär gewesen, als Göthe. Luther hat zuerst die Tiefen der innerlichen Welt aufgeschlossen, die im Mittelalter nur im Jenseits gespukt hatte. Das Gemüth rettete sich aus der Confusion des weltlichen Wesens in den Himmel, den es sich in der eignen Seele wohnlich einzurichten wußte. Was Luther Golgatha, war dem modernen Dichter der Olymp: ein phantastisches Ideal, in welchem die Subjectivität eine Zuflucht fand vor der häßlichen Wirklichkeit. Die Episode der Helena zeigt uns am schlagendsten, auf welche Weise die Götter Griechenlands dem Romantiker erscheinen: eine Liebe, die aus der Reflexion entspringt, nicht aus dem Herzen. Das Leben des reinen Dichters ist ein künstliches, unheimliches, wie die Jugend, die Faust in der Hexenküche findet: daß das Traumwesen der Dichtung die reine Menschheit nicht in sich enthalten kann, dieses unfreiwillige Geständniß macht uns den Faust wichtig, wenn auch sein künstlerischer Werth uns nicht so einleuchtet, als den genialen Scholastikern unsrer Tage.

Luther suchte nur Gott, und sah deshalb überall den Teufel und das Böse. Die poetische Jugend strebte nur nach Idealen des Herzens, und sah darum in der Wirklichkeit nur Mephistopheles und seine Ironie. Der romantische Eigendünkel des Herzens hat nur den Muth der Ironie, nicht die Kraft der Bildung.

In diesem Gedicht, daß ihn durch sein ganzes Leben begleitete, hat Göthe die widersprechenden Regungen des poetischen Gemüths, wie es sich im Gegensatz gegen die Selbstgefälligkeit der Aufklärung Luft machte, zu einem großen Gemälde krystallisirt, nicht daß es in seiner Absicht gelegen hätte, sondern beiläufig, wie es ihn gerade drängte. Die Stimmungen der maßlosen Subjectivität malen sich selbst, der Dichter folgt ihnen ohne Bewußtsein.

In der Geschichte der subjectiven Poesie können wir zwei Epochen unterscheiden: die Zeit des ungestümen, kranken Dranges, und die träumerische Absonderung der Künstlerwelt vom wirklichen Leben. Beide reflectiren im Faust, und so finden wir die verschiedenen Strahlen

des romantiſchen Bewußtſeins in dieſem Bild von ſchrankenloſem Umfang geſammelt. In ſeinem erſten Abſchnitt Fragment, wie der Geiſt, den es darſtellt, beruhigt es ſich im zweiten zu einer illuſoriſchen Harmonie, dem Frieden der Reſignation.

Wir wollen nicht verſuchen, das Gewirr von Gedanken und Bildern, die im Lauf der Zeit in den weiten Rahmen des Gedichts verwebt wurden, aus Einer Idee herzuleiten: ein Verſuch, mit welchem ſich die Zurechtmacherei der letzten Zeit abgequält hat. Der Dichter hat kein Bewußtſein über die Gedanken, die er aus ſich herausſpinnt, aber dieſe Gedanken arbeiten in ihm, und der aufmerkſame Forſcher kann ihren Gang verfolgen.

Das erſte Fragment enthält die akademiſchen Reminiscenzen der jungen Generation, den Zweifel an Gott, der Freiheit und ſich ſelbſt, die Überzeugung von der Unfähigkeit des endlichen Gedankens, zur Wahrheit zu dringen, weil dieſe hinter den Erſcheinungen geſucht wird, und die unbeſtimmte Sehnſucht nach Idealen, die nur aus dem Gefühl des Mangels hervorgehn. Als ſich Göthe von ſeiner claſſiſchen Bildung wieder zu dieſen „Poſſen", dieſem „Nebenſpuck der Romantik" wandte, waren ihm dieſe Träume ſchon fremd geworden. Was man gedacht und geſchaut, läßt ſich in dem Verſtand und der Phantaſie wieder hervorrufen, die Empfindung dagegen, der Enthuſiasmus eines ſchönen Moments, kehrt nicht wieder, am wenigſten durch einen Entſchluß.

Die Ideale, die ſich dem Drang der jugendlichen Sehnſucht aufſchloſſen, erſcheinen jetzt als das was ſie wirklich waren: Schatten, Träume, der Dichter ſieht ſich als ein fremdes Weſen, wenn er über ſich und ſeine Empfindungen reflectirt.

Allein ein jugendliches Sehnen ergreift ihn beim Anblick dieſer halbvergeſſnen Geiſterwelt, und gerade durch ihre Ferne gewinnt ſie an Bedeutung. Die Natur, die uns täglich umgiebt, in die wir uns eingelebt haben in der gleichgültigen Breite der Tageshelle, geht uns erſt dann in ihrem eigentlichen Sinn auf, wenn wir ſie einmal unvorbereitet und in einem ungewohnten Lichte widerſehn.

Vertieft in die abgeſchloſſne, ruhige und heitre Welt der künſtleriſchen Idealität, mochte die Dichtung von dem titaniſchen Streben der Jugend, das durch den Widerſpruch gegen das Geſetz der Wirklichkeit bedingt wurde, nichts mehr wiſſen. Die Ideale des Herzens haben ſich beruhigt in der Reſignation einer harmoniſchen Weltan-

ſchauung. Der Prolog im Himmel ſtraft den Inhalt des Gedichts Lügen, und die Philoſophie in ihrer Gährung erhebt ein Triumphgeſchrei, daß die Identität des göttlichen Reiches nun durch den Zauberſtab des Dichters dem Bewußtſein aufgeſchloſſen ſei.

Schelling war der Erſte, der auf den Fauſt als auf eine göttliche Offenbarung hinwies, an der das Denken zu zehren habe, und die es nimmer würde erſchöpfen können. Wenn die Philoſophie von Träumen zehrt, wird ſie immer der Dichtung nachſchleichen müſſen.

Iſt denn wirklich eine Harmonie in dieſer wunderbaren Mährchenwelt? — Im Gegentheil iſt der große Sinn des Fauſt, daß die innerliche Entzweiung des Menſchen poetiſch nicht aufgehoben werden kann, daß die Reſignation des Herzens ebenſo eitel iſt als ſein Trotz. Dieſer Sinn liegt nicht in der Abſicht des Dichters, ſondern in der Natur der Sache.

Erinnern wir uns an Poſa, deſſen Darſtellung unter den Händrn des Dichters zu etwas ganz anderm geworden war, als in der Idee des jugendlichen Enthuſiasmus, nicht das Recht, ſondern die Schuld des ſubjectiven Ideals hat ſich in ihm ausgeſprochen. So wird im Fauſt die Genialität ihre eigne Ironie nicht los, der Spott, den ſie gegen das Beſtehende wendet, trifft ſie ſelbſt.

Es war die Aufgabe der Aufklärung, den Geiſt ſeines eignen Inhalts zu entledigen, der todten Schätze, die eine überreiche Vergangenheit auf ihn gehäuft, und die ihn nun in ſeinem eignen Hauſe zum Fremden machten. Was er früher erlebt und gedacht, war für ihn eine Hieroglyphe geworden, zu welcher der Schlüſſel fehlte. Von den Feſſeln der Tradition ſcheinbar durch die formelle Macht des Begriffs befreit, ſtörte ihn doch fortwährend der unheimliche Schatten ſeiner vergangnen Gedanken. So iſt er ſich ſelbſt ein Räthſel, und was er anſchaut und ergreift, hat für ihn keinen Sinn.

Die Wiſſenſchaft, in ihre eignen Abſtractionen verſtrickt, predigt ohne Glauben, ſie hört die Botſchaft, ohne ſie zu verſtehn. Man erkämpft nicht mehr die Gedanken, man läßt ſie ſich geben, man lernt, was geboten wird. Überall Antworten ohne Fragen, überall Aufklärung ohne Zweifel. Früh befriedigt, iſt das Gemüth blaſirt, und der Zweifel kommt in einer Zeit, wo er zur Krankheit wird. Die Theorie wird durch praktiſche Beziehungen nur ſcheinbar verwirrt, nur das verſtehn wir, was wir empfunden, erlebt, mit Haß oder Liebe durchdrungen haben. Der lebendige Trieb, zu erkennen, iſt dem abſtracten

Wissensdurst fremd, der nur für die Eitelkeit des Ich arbeitet. Diesem habsüchtigen Werber bleibt Natur und Geschichte stumm, die ohne Hingebung aufgenommenen Schätze sind unerquicklich für den Besitzer, in dessen eigner Seele nicht der Quell der Erquickung fließt. Jedes neu erworbene Wissen ist eine neue Schranke, denn die Lust kommt nur aus dem Glauben, der Glaube ist nur in einem sittlichen Gemüth.

Wenn Wagner sich bei der Aufspeicherung des endlichen Wissens befriedigt, weil er ideenlos ist, so ist die Trunkenheit der unmittelbaren Empfängniß, die im Traum die wesenlosen Bilder des Wahren, des Absoluten zu ergreifen meint, in der scheinbaren Fülle ihrer Ideen ebenso unempfänglich für die wirkliche Offenbarung des Geistes. Es schmeichelt dem Hochmuth, anstatt mit Anstrengung am Gegebnen sich zu entwickeln, sich in dem eitlen Bewußtsein des Unendlichen zu wiegen, und seine Größe in diesem unglücklichen Gefühl zu suchen, daß man des Unendlichen nie Meister wird. Mit Stolz fühlt der Geist sich elend, weil dies Gefühl ihn aber die Natur erhebt. Die Forderung der Phantasie kennt kein Maaß, das Gemüth ergeht sich lieber in Hoffnungen, Illusionen, Ansprüchen, als daß es in dem Versuch, sie zu erreichen, seine Reinheit und Göttlichkeit in Gefahr setzen sollte. Diese Idee von der Eitelkeit des Wissens, in der kritischen Philosophie als Resultat einer schmerzlichen Entzweiung des Gedankens in sich selbst entwickelt, macht sich in der Dichtung unmittelbar Luft, und wenn dort im Handeln, im Glauben, in der sittlichen Welt der Ersatz für die verlorne Objectivität gesucht wurde, so ist der Poet selig in seiner Verzweiflung.

— Ich fühle mich ganz frei, sagt der phantastische Forscher in Schiller's Briefen, alle Dinge im Himmel und auf Erden haben keinen Werth, als soviel mein Gedanke ihnen zugesteht. Aber unglückseliger Widerspruch! dieser frei emporstrebende Geist ist in das Uhrwerk des Körpers geflochten, mit seinen kleineren Bedürfnissen vermengt, seinen Schicksalen angejocht. Der ungeheure Raum ist seiner Thätigkeit aufgethan, aber — er darf nur nicht zwei Ideen zugleich denken! Seine Augen tragen ihn zu dem Sonnenziele der Gottheit, aber er selbst muß erst mühsam durch die Elemente der Zeit ihm entgegen kriechen. Einen Genuß zu erschöpfen, muß er einen andern verloren geben, zwei unumschränkte Begierden sind seinem kleinen Herzen zu groß. Jede neu erworbene Freude kostet ihn die Summe aller vorigen, der jetzige Augenblick ist das Grabmal aller

vergangenen. Wohin er sieht, wie beschränkt ist der Mensch! wie groß der Abstand zwischen seinen Ansprüchen und ihrer Erfüllung! Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker. Der Gefangene wußte Nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihm, wie ein Blitz in der Nacht, der sie finsterer zurückläßt. Unsere Philosophie ist die unglückliche Neugier des Ödipus, der nicht nachließ zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste: möchtest du nimmer erfahren, wer du bist! —

Es erscheint nun als Triumph des Geistes, über dieses gläubige Streben nach Erkenntniß hinaus zu sein. Die Geistlosigkeit hat ihre Freude an diesem Geständniß, da sie zu demselben Resultat auf viel einfacherm Wege lange vorher gekommen ist. Es führt kein Pfad zum Absoluten, und das Endliche ist nicht werth, daß man sich um seinetwillen den Kopf zerbricht.

Warum hat der Geist das Verständniß des Wirklichen verloren? Weil er das Interesse daran verloren hat. Alle Erkenntniß muß einen Zweck haben; wer an die Menschheit nicht glaubt, für den giebt es keine Wissenschaft. Aber in diesem Bewußtsein ohne Glauben und Liebe wogt die wüste Trümmermasse einer zerstörten Welt: der Reichthum des Übersinnlichen, den der Begriff aus seinen Fugen gerissen hat, ist in die dunklen Regionen der Phantasie eingekehrt. Das unendliche Gefühl der Leere aller äußern Erkenntniß treibt den Geist zu seinem innern Licht, den Mysterien des Übersinnlichen. Er versenkt die Formen des Verstandes in die Nacht der Phantasie und überläßt sich der magischen Gährung seines Denkens, um so ohne Arbeit zu empfangen. Der Dichter läßt seinen Gedanken freien Raum, ohne sie leiten oder meistern zu wollen; so sind sie ihm fremde Geister, und er schaudert vor ihnen, indem er sie verehrt.

Der erste Geist, den die Phantasie des Dichters beschwört, nachdem derselbe seinem begreifenden Denken sich entzogen, ist die Natur. In diesem Taumel des Lebens, wo kein Punkt verharrt, sich selbst wieder zu finden, vermochte nur der kindliche Geist der griechischen Zeit, der heiter genug war, mit der Nothwendigkeit nicht rechten zu wollen, und die uneigennützige Freude der Wissenschaft, die auch den Tod in ihr Gesetz aufnimmt.

Wenn aber das Gemüth sich selbst anbetet, nur sich im Recht fühlt, so ist ihm die Natur ein unauflösliches und darum qualvolles Räthsel, es fühlt sich nur als die Creatur, die wesenlose Erscheinung

in einander greifender Elemente. Der allgemeine Schwindel zittert in jedem Einzelnen, fremd tauchen in den eignen Nerven Empfindungen und Gedanken auf und nieder, und sein Herz bleibt unbeachtet in dem riesenhaften Pulsschlag der Natur, es schmachtet an den Brüsten alles Lebens. Alle Kräfte der Natur streben nach dem Menschen, aber nur, um ihn in seinem tiefsten Selbst zu zerstören, um ihn schadenfroh in die allgemeine Verwesung hineinzuziehn.

Der Dichter schlägt das andere Zeichen auf, den Mikrokosmus, den Gott im Kleinen — das Buch der Geschichte. Es giebt Zeiten, wo der Geist der Geschichte, den alle Gelehrsamkeit nicht hatte heraufbeschwören können, für das geistige Auge plötzlich belebt wird, wo, was dem Verstand als gedankenloser Wechsel von Ebbe und Fluth innerlich fremd blieb, in der Begeisterung des Herzens mit einem Male Gestalt und Leben gewinnt, und in scharfen, mächtigen Umrissen ihm entgegentritt.

Wer hat nicht einmal in seinem Innersten gebebt, wenn er es ansah, wie ein großer Sterblicher den Mächten der Geschichte in heldenmüthigem Kampfe fiel; wer hat nicht einmal geglüht für einen Gedanken, der Tausende zum Märtyrertode führte. Es ist ein Moment, wo der Sturm der Geschichte auch an dem Heiligthum des Dichters zu nahe vorüberbraust.

— Schon fühl' ich meine Kräfte höher,
Schon glüh' ich wie von neuem Wein;
Ich fühle Muth, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen. —

Der Geist sprach vernehmlich, ein frisches Frühlingsleben trieb in den dürren Ästen der Geschichte, die schönsten Gedanken der Menschheit traten in jugendlichem Feuer, schaffend und verzehrend, in das Leben, gewaltig ging der Ruf der Freiheit von Land zu Land. Dieser Geist, der in Lebensfluthen, im Thatensturme webt, trifft mit seinem mächtigen Wort auch den Dichter; dieser fühlt ganz sein Herz ihm hingegeben, und ruft ihn mit der vollen Sehnsucht der Liebe herbei. Der Geist erscheint, und der Magier sinkt kraftlos in sich zusammen.

In Flammen, eine schreckliche Gestalt, schreitet er heran über Schlachtfelder und Blutgerüste, die Fackel in der Hand, das Gewand in Blut getaucht, zertrümmerte Tempel unter seinen Füßen. Wo bleibt die poetische Idee einer ästhetisch fortgehenden Entwickelung

der Menschheit! Die Freiheit, die der Dichter sonst nur transparent auf der Bühne geschaut, wie Egmont in dem verklärten Bilde seines Liebchens, sie erscheint jetzt in ihrer concreten Gestalt, mit dem Mordbeil, heiligen Zorn im Auge, von Dämonen der Vernichtung umflattert; der Glaube, so keusch und fromm in der reinen Andacht einer dichterischen Seele, er läutet die Glocken zur Bluthochzeit und schürt die Scheiterhaufen, das Recht breitet über alles Lebendige einen weiten Leichenstein, alle geschichtlichen Mächte sind schadenfroh geschäftig, die schöne Blüthe des individuellen Lebens zu zerstören.

— Welch erbärmlich Grauen faßt, Übermenschen, dich! —

Der Dichter hat es verschmäht, der gemeinsam fortstrebenden Menschheit Glauben und Sorge zu theilen, ihm sind die Menschen nur Bilder der Phantasie. Darum läßt ihm der Geist den Fluch, ihn ebensowenig zu verstehn als sich selber. Was der Dichter in ihm sieht, ist nur sein eigen Bild, der Unglaube an die Idee, das Grauen vor dem Allgemeinen, das nun ihm gegenständlich wird. Der Gott in der Geschichte ist unsichtbar dem von Gott abgefallenen Geist, der nur sich selber will.

— Du gleichst dem Geist, den du begreifst! nicht mir! —

— Wem denn? Ich Ebenbild der Gottheit! —

Der Geist, den er allein versteht, umschwebt ihn schon, und wird nicht säumen, sich ihm zu offenbaren.

Die poetische Vision eines begeisterten Moments geht vorüber, weil sie ohne Verständniß ist. Nur der vom lebendigen Glauben durchdrungene Sinn erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinungen das, worauf es ankommt. Von diesem Glauben abgefallen, vermag der Dichter wohl noch Geister anzuziehn, aber nicht sie zu halten. Das Gemüth bleibt leer, wie die Camera obscura nach dem Verschwinden der Erscheinungen. —

Die Welt kann dem Herzen keine Lust gewähren, in sich selbst muß es suchen, woran es sich erhebe. „Nur eine schöne Seele kann ihn tragen, diesen zerstückelten stummen Ausdruck, wenn das Bild des Unendlichen in uns wühlt!... Unseliges Schicksal, das mir keinen Mittelzustand erlauben will: entweder an Einem Punkt festklammernd, oder schweifend gegen alle vier Winde. Selig seid ihr verklärten Spaziergänger, die mit zufrieden anständiger Vollendung jeden Abend den Staub von ihren Schuhen schlagen, und ihres Tagewerks göttergleich sich freuen!... Wird mein Herz endlich einmal

in ergreifendem wahrem Genuß und Leiden die Seligkeit, die Menschen gegönnt wird, empfinden und nicht immer auf der Woge der Einbildungskraft und der überspannten Sinnlichkeit Himmel auf, Höllen ab getrieben werden!.. Ich sagte immer in meiner Jugend zu mir, da soviel tausend Empfindungen die schwankenden Dinge bestimmten: was das Schicksal will, daß es mich durch all die Schulen gehen läßt! es hat gewiß vor, mich dahin zu stellen, wo mich die gewöhnliche Qual der Menschheit gar nicht mehr anfechten muß!" —

Denn auf dieser Höhe ist die Ironie absolut, nur als ein ferner Schein noch umspielt das Leben die Klause der Dichtung. So hat der Dichter Muße, in das eigne Herz zu sehn, und freut sich seiner Hohlheit: indem er sie weiß und erträgt, glaubt er unendlich hoch über der Menge zu stehn, die ihr Herz an die Armseligkeiten des Lebens heftet. — Den Göttern gleich ich nicht, zu tief ist es gefühlt; dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt. — Am besten ist es, mit diesem Leben auf einmal ein Ende zu machen.

Und doch ist auch diese Verzweiflung nur ein Traum der Phantasie. Der Übermensch hört die Glocken läuten, die ihn an seine Kindheit erinnern, und ihn ergreift ein Sehnen nach dieser Erde, auf der allein seine Freuden quellen; die Illusion des Trotzes schmilzt in Thränen: das Leben ist doch zu schön, die Erde hat mich wieder.

Zurück also zum Idyll der Kindheit! Nicht länger ist dieses Fieber zu tragen, das mitten im Genuß verschmachtet. Laßt uns glauben, wenn wir nicht wissen können, wir haben noch das Wort. — Aber wenn wir es in unsere Sprache übersetzen, so wird das Wort zum Sinn, zum Geist. Gott ist die That des Geistes, der Entschluß des genialen Willens, Gott ist, sobald der Geist sich entschließt.

Und worin offenbart sich dieser Gott, dieser universelle Gedanke, im Gegensatz zur endlichen Erscheinung? — In der Ironie, der Vernichtung der endlichen Erscheinung. Dieser Gott ist der Geist, der stets verneint.

Das Ideal ist immer im Unendlichen, die schrankenlose Leidenschaft, die alles Bestimmte und damit alles Wirkliche als beschränkt und nichtig verachtet; die Ironie, die nur die Schranke kennt, nur die Endlichkeit, hat denselben Inhalt. Mephistopheles ist der Geist, den Faust begreift, und an welchen ihn jene erhabene Erscheinung gewiesen hatte.

Denn wer nur genießen will, der muß das Objective haſſen, das dem Genuß theils widerſtrebt, theils durch die Flucht ſich entzieht. Du ſollſt entbehren, das iſt der ewige Geſang der Natur, das Herz ſträubt ſich gegen die Nothwendigkeit. Die Unendlichkeit der Seele empfindet jede Beſtimmtheit als Schranke, nur ſo lange ſie im Innerlichen bleibt, kennt ſie keine Negation als die eigne Unruhe. Der anbrechende Tag hindert die Schöpfungen der regen Bruſt mit tauſend Lebensfratzen. Das Weſen des Genuſſes iſt das doppelte Gefühl der Leere und der werdenden Befriedigung; wer daher den Genuß als unendliche Lebensaufgabe betrachtet, muß beides auf die Spitze treiben. Aber die innere Leere verkehrt ſich in den Glauben an die Leere der Welt, der unproductive Künſtler klagt alles Andere eher an, als die eigne Unfähigkeit. — Der Gott, der mir im Buſen wohnt, er kann nach Außen nichts bewegen. — Daß aber das Daſein des unproductiven Gottes auch nur eine Illuſion iſt, dieſer abſoluten Negativität des Bewußtſeins iſt das geniale Subject nicht fähig, darum legt es ſie außer ſich.

Ich bin, ſagt Mephiſtopheles,

Ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
Ein Theil der Finſterniß, die ſich das Licht gebar,
Das ſtolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr ſtreitig macht.
Und doch gelingt's ihm nicht, da es, ſoviel es ſtrebt,
Verhaftet an den Körpern klebt.
Von Körpern ſtrömt's, die Körper macht es ſchön,
Ein Körper hemmt's auf ſeinem Gange;
So, hoff' ich, dauert es nicht lange,
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn.

So trägt das Licht ſeine eigne Widerlegung in ſich. Die Ironie wendet ſich mit gleichem Hohn gegen die Idee, welche das Ganze, welche die Gattung, die Menſchheit leitet. Denn wo lebt dieſe Idee anders, als in den Köpfen der Einzelnen? Der Einzelne erzeugt ſie, den Einzelnen kränzt der Siegeslorbeer der triumphirenden Idee, und doch iſt gerade die Einzelheit ihre Widerlegung, die Abſtraction erhebt ſich nur auf den Trümmern des Individuellen. Darum wage es der Einzelne, rein auf ſich ſelber zu ſtehn, er löſe ſich von der Knechtſchaft des Allgemeinen, ſo verliert die Idee ihren Boden und zerfließt als leerer Schemen. Das Allgemeine liegt nur in den Worten. Um das Leben zu erkennen, treibt der Gedanke den Geiſt heraus und be-

hält die todten Theile. Um den allgemeinen Willen herzustellen, vernichtet das Gesetz die Wirklichkeit des Willens und schleppt sich wie eine Krankheit von Geschlecht zu Geschlecht.

Bei dem Dichter macht sich diese Ironie in der gemüthlichen Form des Hasses Luft. Der Fluch, den Faust gegen den Ernst der Thätigkeit ausspricht, und gegen den Glauben, die innere Gewißheit des Absoluten, ist Nichts als die Mephistophelische Ironie, in die Sprache des Gemüths übersetzt. — Weh! du hast sie zerstört, die schöne Welt! ein Halbgott hat sie zerschlagen. Prächtiger baue sie wieder, in deinem Busen baue sie auf. — Das ist die Lehre des transcendentalen Idealismus: von der Welt weiß ich nur, daß sie Mir erscheint, aber Ich, Ich bin, und von diesem festen Punkt aus schüttle ich die Welt aus ihren Fugen! Aber der Inhalt dieses Ich ist nur dieses Gefühl: du sollst vollkommen sein, und du kannst es nicht sein, eine unabweisliche Folge, sobald der Mensch sich isolirt. Der Fluch ist der Zorn der Ohnmacht gegen sich selbst, der nach einem Object sucht; das Böse ist nichts Anderes, als der Hochmuth der Einzelheit, die sich dem Allgemeinen des Geistes entzieht. Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, sagt Mephistopheles, so hab' ich dich schon unbedingt.

In meinem Elend ist meine Größe, was ich habe, ist nichts werth, was mir werth ist, danach darf ich nicht streben. Wer seine Hoffnung, sein Streben an ein Bestimmtes veräußert, verfällt der Natur; der Geist ist elend, aber er ist frei! In diesem Sinn schließt Faust seinen Bund mit dem Bösen. Werd' ich mich schmeichelnd je belügen, daß ich wirklich befriedigt sei, werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön! dann sei die Zeit für mich vorbei; denn wenn ich einmal mein Wesen an die Nichtigkeit des Endlichen hefte, so ist es mit meiner Freiheit aus, und wer mein Herr ist, kann mir gleich gelten.

Er ist schon ein Knecht, indem er seiner Fesseln spottet. Das wahre Streben kennt das todte Beharren der Sättigung ebensowenig, wie die fieberhafte Unruhe der Begierde. Der vereinzelte Geist dagegen sieht in der Vernichtung, vor der gleichwohl ihm graut, den einzigen Frieden für die Krankheit des Lebens.

— Ich habe mich zu hoch gebläht; in deinen Rang gehör' ich nur. — Das ist die Sprache unsrer Romantiker, die sich in ein dop-

peltes Bewußtſein zerſpalten, die ſich verachten wie die Welt, und in dem ſtechen Gefühl dieſes Bruchs ſchwelgen. — Des Denkens Faden iſt zerriſſen, ſo laß in den Tiefen der Sinnlichkeit uns glühende Leidenſchaften ſtillen! — Von Freud' iſt nicht die Rede, dem Taumel weih' ich mich! — Am einfachſten geſchieht dies in der phyſiſchen Trunkenheit, die den Geiſt in ſüße Selbſtvergeſſenheit wiegt, in welcher er, wie im Wahnſinn, rein für ſich iſt; und wenn der feiner Gebildete andere Arten des geiſtigen Selbſtmords vorzieht, ſo iſt der Unterſchied nur ein äußerlicher.

Die höchſte Spitze erreicht die Ironie, wenn ſie über der Verzweiflung, ſich zur Gattung zu erheben, den Begriff der Gattung zu der unendlich erweiterten, ſchlechten Perſönlichkeit erniedrigt. — Was der ganzen Menſchheit zugetheilt iſt, will ich in meinem innern Selbſt genießen, mit meinem Geiſt das Höchſt' und Tiefſte greifen, ihr Wohl und Weh in meinen Buſen häufen, und ſo mein Selbſt zu ihrem Selbſt erweitern, und ſo wie ſie am End' auch Ich zerſcheitern. — Er erkennt die eigne Schlechtigkeit, ſein innerlich gebrochenes und eitles Weſen, aber er meint dieſe Verworfenheit mit dem ganzen Menſchengeſchlecht zu theilen, das ihm nur an Kraft der Sinnlichkeit nachſtehe, und darum zur Heuchelei getrieben ſei.

In dieſem titaniſchen Ringen mit der Sitte und dem Glauben der Welt ſchleppt ſich die Leidenſchaft durch das wilde Leben zur flachen, gemeinen Unbedeutenheit.

Auf das Practiſche angewendet, iſt die Ironie die Frechheit des abſoluten Egoismus, der mit dem Leben ſpielt, wie die Ironie mit dem Gedanken. Das Recht hat nur einen ſubjectiven Sinn, wie die Wahrheit. Mein Recht iſt die Unruhe, die Raſtloſigkeit dieſes dämoniſchen Weſens, was in meine Nähe kommt, ebenſo zu verderben als mich ſelbſt. Dies Übertreiben iſt die Reaction des Bewußtſeins, ſich für den fehlenden ſittlichen Halt eine Ergänzung zu erträumen. Die maaßloſe Imagination ſucht in der Vollendung der Gemeinheit eine Art genialer Größe, welche die Schlechtigkeit adeln ſoll. Aber auch in ihren diaboliſchen Rodomontaden lügt die Romantik. Das iſt der ſchlimmſte Wurm dieſer Genialität, ſogar in der Einbildung der eignen Nichtswürdigkeit ſich zu täuſchen.

Die Leidenſchaft hat ſich in ihren Bildern überſtürzt; der Rauſch, der auch dem Schwächling einen erträumten Muth verleiht, iſt verflogen, aus der gebrochnen Seele treibt der Reſt der alten Vorſtel-

lungen hervor, und die alte Weichheit und Bestimmbarkeit wird wieder offenbar. Das Bewußtsein der doppelten Natur lebt auf in der Ahnung, daß das Herz im Grunde noch gut und rein und edel sei, und daß der Schmutz, in dem es sich gewälzt, sein Inneres nicht berührt habe. In dieser Unbestimmtheit schwindet jeder Unterschied, Gefühl ist Alles! Nam' ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth. Die Allmacht des Gefühls legt in den dunkeln, thierischen Drang die ganze Unendlichkeit der Seele. Es kommt Alles auf die Intention an; wie sollte das Gesetz einer hohen Seele Schranken setzen, für die es kein Verständniß hat! Ist, was wirklich wahr, neu, ursprünglich ist, nicht an diesen Augenblick gebannt? Ist nicht die Anonymität das Wesen des echten und ungemischten Gefühls? Wenn ich empfinde, für das Gefühl einen Namen suche, keinen finde, dann durch die Welt mit allen Sinnen schweife, nach allen höchsten Worten greife, und diese Gluth, von der ich brenne, unendlich, ewig, ewig nenne — lüge ich da wohl? — Das ist die Reinheit des dichterischen Gefühls, das die prächtigere Welt, die er in seinem Innern aufgebaut! Das ist der Gott, der namenlose, der mit der Luft, der Liebe, dem Glück identificirt wird, ebenso unbestimmt, ebenso schrankenlos, als das Herz, das ihn anbetet! In dieser Unbestimmtheit des Gefühls, in dieser vom harten, concreten, bestimmten Glauben abgefallenen Poesie lauert ein dämonisches Wesen. Es liegt lediglich in der Willkühr des Subjects, wenn es eine gewisse Grenze der theoretisch verneinten Sittlichkeit praktisch vorläufig noch will gelten lassen. „Ras't nicht die Welt in allen Strömen fort? und mich soll ein Versprechen halten! Doch dieser — Wahn ist uns ins Herz gelegt.“ — Es ist eben ein subjectives Postulat der praktischen Vernunft, wie in der Transcendental-Philosophie. Wenn es keinen Gott gäbe, so müßte man ihn erfinden, für den Pöbel.

Der romantische Wüstling genießt sich doppelt, in der unmittelbaren Lust und dem süßen Schauder über das Ende. In den wüsten Bacchanalien tritt das bleiche Bild seiner Sünde vor sein Auge: das blasse schöne Kind mit dem blutigen Reif um den Hals, das Auge einer Todten, das eine liebende Hand nicht schloß! — Aber er wendet sein Auge nicht ab von diesem jammervoll schönen Bilde, denn das Leiden der Geliebten ist der höchste Reiz der Romantik.

Unsanft werden diese Träume gestört durch das bestimmte Wort, das die Sache nennt, wie sie ist. Der Sünder, dessen moralisches

Gewissen sich zur Unbestimmtheit der ganzen Welt erweitert hatte, fühlt sich nun in seinem ästhetischen tief verwundet, und die ausgesprochne Sünde verliert ihren romantischen Schimmer. Der geniale Egoist betrachtet seine That nach den Regeln der Tragödie, der Reiz ist um so größer, da das Schicksal in ihm selber spielt. Er weint über seine Opfer: traurige Nothwendigkeit, daß der ästhetische Sinn nur durch fühlbare Leiden gesättigt werden kann! So wie der Dichter in seinem Schaffen die Natur gewähren läßt und den Offenbarungen seines Innern lauscht, als der Stimme eines höhern Wesens, so schwelgt er in dem Gefühl, daß die Quelle seiner Verbrechen die gewaltig in ihm brausende Leidenschaft sei, der Dämon seines Herzens, den er mit Grauen verehrt. Er ist Jupiter, in dessen Majestät die Sterbliche zerschmilzt. — Bin ich der Flüchtling nicht, der Unbehauf'te, der Unmensch ohne Zweck und Ruh! der wie ein Wasserfturz von Fels zu Felsen brauste, begierig wüthend seinem Abgrund zu! Und ich, der Gottverhaßte, hatte nicht genug, daß ich die Felsen faßte und sie zu Trümmern schlug — wie entsetzlich, aber auch wie heroisch das klingt! — Sie, ihren Frieden mußt' ich untergraben! Du Hölle mußtest dieses Opfer haben! Was geschehn muß, mag's bald geschehn! Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen, und sie mit mir zu Grunde gehn!

Das ist der Vorgenuß des Genusses, die dämonisch zitternde Wollust der Grausamkeit. Eben darin, daß er von Begierde zu Genuß taumelt, und im Genuß nach Begierde verschmachtet, liegt ja das Außerordentliche, das ihn von den gemeinen Sterblichen unterscheidet. Der Nachgenuß tritt dann in der Form der Zerknirschung ein. Wie verhaßt ist ihm der kalte Weltmann, der nie überrascht wird! Aber da hört ja aller romantische Reiz des Verbrechens auf! — Sie ist die erste nicht! — Die Eitelkeit ist beleidigt, nicht etwas absonderlich Nichtswürdiges verübt zu haben. In dem Bewußtsein unerhörter Verworfenheit zu schwelgen, ist genial, aber ein alltäglichrs Laster! —

Gretchen ist todt; ist gerettet, wie eine Stimme von Oben sich ausdrückt, ohne näher anzugeben, was sie darunter versteht; die zweite, verzauberte Jugend des Dichters, die er aus der Hexenküche der Imagination geholt, ist vorüber, und was er in ihr gefühlt, ein wesenloses Traumbild. Er vergißt und folgt seinem Gefährten weiter

in den Rausch des allgemeinen Schwindels, die Leidenschaft ist ausgebrannt, die Poesie zehrt an ihren Träumen. — —

Der Dichter, sowie der verzauberte Magier, lebt ein doppeltes Leben, im Traum und in der Wirklichkeit; er anticipirt die Empfindungen, oder, wie er sich ausdrückt, er schafft sie, d. h. er genießt sie, ohne sie zu erleben, und im Genusse selbst genießt er die romantische Reflexion des Genusses. Der Dichter hat eine Abneigung gegen Alles, was sich nicht in einen Rahmen sondern, von dem Zusammenhang des Ganzen abschließen läßt. Freiheit ist das Element der Poesie, d. h. subjective Freiheit, wie man sich im Spiel von der Nothwendigkeit lossagt. Darum ist der von der Poesie begriffne Widerspruch nur ein äußerer, und sie hat ihre Macht verloren, sobald die Idee, als ein System nothwendiger Wahrheiten, in das Bewußtsein der Zeit getreten ist. Die strenge Wissenschaft und ein aufgeregtes Staatswesen sind der Poesie nicht günstig; Werke, wie Faust, in denen die Hauptsache gerade der Gedanke ist, verrathen, daß das Reich der Poesie vorüber ist, denn der freie, d. h. spielende, tändelnde Gedanke kann mit der Wissenschaft nicht in die Schranken treten.

Wenn der Dichter alt wird und seine unmittelbare Genußfähigkeit allmälig erstirbt, wird er sich nach einer andern Thätigkeit umsehn. Aber er kann aus dem Kreise seiner Subjectivität nicht heraustreten, weil er damit sein eignes Wesen aufgeben müßte, ihn berührt nicht der Drang der Geschichte. Die ästhetische Weltanschauung ist der sittlichen entgegengesetzt, wie sehr sie sich auch an einander bilden.

Darum ist es mit den Idealen vorbei, sobald der Dichter in's praktische Leben eintritt — Liebe, Ruhm, Wahrheit; er hat in ihnen nur eine Folie seiner Persönlichkeit gesucht, und diese Folie schwindet mit dem Glanz der Jugend.

Faust ist mit der Reue fertig, wie mit seiner Vergangenheit überhaupt; denn dieser poetische Genuß der eignen Schlechtigkeit ist nicht im Stande, sich lebendig zu entwickeln, er kann sie nur wiederholen, und verliert zuletzt seinen Reiz. Der Dichter wischt das verdämmernde Bild seiner Liebe und Verzweiflung wie ein nächtiges Traumbild von der Tafel seines Gedächtnisses. Der wilde Jüngling der Sturm- und Drangperiode ist nicht mehr, die Leidenschaft hat sich besänftigt, die Empfindung ist geblieben. Erwartungsvoll harrte er auf das Aufgehn der Sonne; nun brach aus jenen Gründen ein

Flammenübermaß, er wurde geblendet und ſtand betroffen, das Auge kann dieſen Glanz nicht ertragen, denn nur am farbigen Abglanz haben wir das Leben. Der Schein iſt das Weſen der Dinge, er hat in ſich ſelber kein Geſetz, und ſo iſt die Reſignation eines bloß empfindenden Dichters kein wirkliches Opfer.

Der Ehrgeiz kann ihn nur vorübergehend ſtacheln. Ohne ſubſtantiellen Inhalt, ohne Glauben, ohne die Gewißheit, in ſeinem Thun und Denken dem allgemeinen Geiſt anzugehören, iſt kein Ehrgeiz denkbar, der ſich nicht ſofort in ſich ſelbſt verflüchtigte. Der bloße Ruhm iſt nur ein Kitzel der Ironie, die um ſo kühner wird, je leerer ihr ſelbſt das vorkommt, was die Welt an ihr ehrt und bewundert. Der geniale Egoiſt ſetzt ſeinen Ruhm darin, die Welt zu myſtificiren.

Dieſe Anerkennung, weil ſie eine leere iſt, erregt bald das Gefühl unendlicher Langeweile. Brütend wendet ſich der Dichter in ſein Inneres zurück, um dort einen neuen Gegenſtand ſeiner Ironie zu ſuchen. — Göttinnen thronen dort in Einſamkeit, um ſie kein Ort, noch weniger eine Zeit. In dieſen ewig leeren Fernen ſieht man nichts, man hört nicht ſeinen Schritt, man findet nichts Feſtes. — In dem Innern iſt ein bodenloſer Abgrund, in deſſen chaotiſcher Gährung Alles zugleich iſt und nicht iſt. Die Phantaſie entflieht dem Entſtandnen in der Gebilde losgebundne Räume, dort iſt ſie für ſich, die Herrin ihrer Welt.

So verſenkt ſich der Dichter in das gegenſtandloſe Empfindungsweſen. Ein neues Entzücken ergreift ihn, ein unendlich wollüſtiger Schauder der Imagination vor ſich ſelbſt. Der Schauder iſt der Menſchheit beſtes Theil, wie auch die Welt ihr das Gefühl vertheure. Iſt es nicht, als ob Novalis blaue Blume, die ſich vor der gedankenloſen, ſinnlich trägen Anſchauung in einen klingenden Widder, in den Mond mit allen Sternen verwandelt, iſt es nicht, als ob dieſes impotente Traumweſen auch die heitre Götterwelt des Olymp in ihr myſtiſches Netz zieht? Aber es bleibt bei der phantaſtiſchen Vorſtellung; ſelbſt das jugendlich glänzende Geſtirn, das aus dieſer Verſenkung des Romantiſchen in die uralte Fabel hervorgeht, Euphorion, verſchwindet wie ein Traum, und von Helena, der geträumten Geliebten, bleibt Nichts übrig, als das göttliche Kleid. Halte es feſt, ruft ihm Mephiſtopheles zu, es trägt dich über alles Gemeine raſch durch den Äther hin! Von der Poeſie, deren Leben nur ein Traum war, bleibt dem Dichter, bleibt der Dichtung nur noch das Kleid,

nur die Form und die gespreizte Selbstgefälligkeit, sich durch dieses exclusive Äußere vom Pöbel zu unterscheiden. Seitdem hat die deutsche Poesie dies Kleid zerfetzt und aus den Lappen eine scheckige Harlekinsjacke geflickt, in der sie sich vor dem erstaunten Volke brüstet.

Es wird Jeder die Erfahrung gemacht haben, wie sich oft mitten in die Verworrenheit des reinen Traums unheimliche Gedanken und Bilder des wirklichen Lebens einschleichen, der wunderbare Nachhall eines vernünftigen Seins.

— Und hört ihr donnern auf dem Meere?
Dort wiederdonnern Thal um Thal?
In Staub und Wellen, Heer dem Heere,
Und Drang um Drang zu Schmerz und Qual! —

Überall zuckt's in einer fieberhaften Regung, der Geist der Freiheit hebt wie eine Krankheit durch die träumende Welt. Auch den Dichter treffen in der Vergessenheit seines Traums diese fremden Klänge. Sie gehn nicht spurlos an ihm vorüber, als er aufwacht, ist sein erster Gedanke: Handeln, das ist die Hauptsache! Die That ist Alles, nichts der Ruhm. Aber das bloße Handeln, ebenso gegenstandlos wie vorhin die Liebe, kann ihn nicht befriedigen, der alte Philosoph hat gelernt, sich mit substantiellen Zwecken auszuputzen. Er will dem Meer einen Boden abgewinnen, auf dem ein freies Volk in rastloser Thätigkeit sich tummeln soll. Das ist der Weisheit höchster Schluß: nur der verdient sich Freiheit, der sie täglich erobert. — Eitle Phrase! es ist ihm kein Ernst mit der Idee eines freien Volks, er kann keinen freien Menschen ertragen. Jener substantielle Zweck ist nur ein Aushängeschild des egoistischen Willens, sich selbst zu befriedigen. Die Thätigkeit ist nur eine neue Art der Zerstreuung, die Übertäubung des innern Kampfs. Dieser Kampf wird zuletzt, da die Blüthe des schönen Egoismus vergangen, zur stechen Gespensterfurcht; es sind die verzerrten Bilder allgemeiner Gedanken, die seine selbstsüchtige Ruhe stören. Noch hab' ich mich in's Freie nicht gekämpft! Das war ich sonst, eh' ich's im Dunkeln suchte, mit Zauberwort mich und die Welt verfluchte. Denn damals waren meine Zweifel, meine Fragen noch frech und hatten etwas Geistiges an sich, jetzt sind sie scheu und furchtsam, sie suchen mich wider meinen Willen heim. Der Mensch fürchtet auch in den Gespenstern nur die dunkeln, anonymen Geburten seines eignen Gemüths, der Spuk tritt in der

Romantik darum so frech auf, weil die Schranken der Phantaſie, die allgemeinen ſittlichen Intereſſen aufgelöſt ſind. Dieſer kleinliche Zwieſpalt des Innern wird zur Sorge, die das Herz an Kleinigkeiten aufreibt. Glück und Unglück wird zur Grille, d. h. beides liegt nur in der Grille, er verhungert in der Fülle, iſt der Zukunft nur gewärtig: — und die Zukunft beſteht weſentlich in dem Grauen des Todes — und ſo iſt er niemals fertig: denn zu jeder That gehört ein ſubſtantieller Inhalt, eine geiſtige Gewißheit. Der Entſchluß iſt ihm genommen, ein ſchmerzlich Laſſen, widrig Sollen — weil das Sollen nicht die immanente Natur iſt — heftet ihn an ſeine Stelle. Nach drüben iſt die Ausſicht uns verrannt; aber was bedarf auch der Menſch der Ewigkeit! was er erkennt, läßt ſich ergreifen. Nun iſt aber nichts erkennbar, als die Nichtigkeit der Erkenntniß; darum ſuche er, überall unbefriedigt, im Weiterſchreiten ſein Glück. Dieſes Bewußtſein tröſtet ſich damit, daß wenn auch kein Zweck erreicht, doch immer etwas gethan iſt. Immer über die Sache hinaus, findet es ſeine Befriedigung nicht in der Idee, die es ausführt, ſondern in der Thätigkeit an ſich. Dieſer endloſe Progreß iſt nicht die Nothwendigkeit eines ſich aus ſich entwickelnden Gedankens, ſondern das leere Forttreiben auf demſelben Wege, das wenigſtens den Frieden der Ermüdung hervorbringen ſoll. Der letzte, ſchlechte, leere Augenblick wird darum der ſchönſte, weil er ein Ende macht, weil alle Triebe und Kräfte ſo mürbe geworden ſind, daß ein bloß erträumtes Intereſſe ihren Kampf übertäubt.

Dieſer bis in ſeine letzten Tiefen ausgehöhlte Geiſt wird nun durch einen Taſchenſpielerſtreich in den Himmel aufgenommen, in den ruhigen Himmel der alleinſeligmachenden Kirche, in deſſen unendlicher Gnade jede Beſtimmtheit verſchwimmt, in den geſtaltloſen Himmel der Phantaſie, wo das Unzulängliche Ereigniß wird, von dem alles Vergängliche nur ein Gleichniß war; in dieſen affectloſen Himmel der leeren Subjectivität, in welchem das dem Allgemeinen entriſſene ſubjective Sein für ſich Geltung findet. Hat es nur geſtrebt — der Inhalt iſt gleichgültig; — und hat es gar geliebt, ſo wird der Gott der Liebe es auch nicht verwerfen.

Die Geſchichte der abſtracten, genialen Subjectivität hat ihr Ziel erreicht; das Sein als ſolches iſt verklärt und in die Ewigkeit aufgenommen, die Dichtung hat allen Widerſpruch aus ſich ent-

fernt, und ein Himmelreich aufgebaut, in welchem das Einzelne unendlicher geſchichtloſer Dauer ſich erfreut. Die Poeſie iſt zu einer Zauberformel geworden, wie in einem andern Zeitalter die Religion.

Die Geſchichte ſpricht ein anderes Urtheil. In ihrem Gericht, in dem vernünftigen Bewußtſein der Einen, untheilbaren Menſchheit, in dem objectiven Geiſt, iſt das geniale Sein des reinen Dichters gewogen und zu leicht befunden.

Dritter Abschnitt.

Die doctrinäre Romantik.

Die Ideenwelt, das Vermächtniß einer reichen, aber zerrissenen Vergangenheit, hatte sich als eine jenseitige dem menschlichen Bewußtsein gegenüber verschlossen, so daß in sie das Wesen in seiner absoluten Fülle, in die Wirklichkeit des Denkens und Handelns nur die an sich leere Erscheinung fallen sollte. Die endliche Subjectivität ist nur des Scheines mächtig, nicht der Dinge an sich. Aber indem sie es aufgab, dieses Absolute sich zu vergegenständlichen, indem sie die Thätigkeit des bestimmten Denkens und die Entwickelung überhaupt von ihm ausschloß, hatte sie ihm selbst allen Inhalt geraubt, und der endliche Geist war an sich selber und seinem Wesen verzweifelt. Die Revolution, die kritische Philosophie, der Faust waren Phänomene dieses Selbstverlustes.

Aus dieser abstracten Richtung der Aufklärung ist die neue Wendung erklärlich, mit den Resultaten der geistigen Thätigkeit, die man bisher als das Heiligste seines Besitzes gehegt, unbedingt zu brechen und eine neue Bahn zu betreten. Denn die abstracte Verzweiflung des Geistes an sich selbst ist ein Zustand, in welchem er nur in Augenblicken schmerzlichen Unmuths verharren kann; im Geistigen wie im Natürlichen ist die Verwesung unmittelbar die Geburt eines neuen Lebens.

Es liegt aber auf der andern Seite diesem Zustand die Illusion nahe, sich des neuen Geistes durch das bloße Gefühl des Bedürfnisses

bemächtigen zu können. Weil man es in sich fühlt, daß die Fülle des Herzens die engen Bestimmungen der wirklich herausgebildeten Objectivität überströmt, so hält man dies Überströmen zu leicht für die Empfängniß des Neuen. Jeder Reformation geht eine solche Zeit illusorischer Ungeduld vorher, die Blasen, welche das Meer gleichsam in dem Vorgefühl des Sturmes aufwirft. Sie zergehn, und sind an sich nichtig, aber nicht bedeutungslos in der allgemeinen Geschichte des Geistes.

Diese Illusion, in dem Gefühl des Verlustes zugleich den Quell der Erlösung zu haben, ist der Charakter der Periode, zu welcher wir jetzt übergehn. Der Geist hat sich seitdem unermeßlich bereichert, und ist über sich selbst und seinen Besitz zur Besinnung gekommen; in seiner schnellen und glänzenden Entwickelung ist, was damals in den Zeiten unbestimmter Gährung alle Herzen bewegte, fast spurlos verschwunden und der Vergessenheit anheimgegeben. Die Namen jener Führer einer prophetisch-strebenden Zeit sind noch im Gedächtniß, was sie aber eigentlich gedacht und erstrebt, ist uns viel fremder geworden, als was der Zeit nach vor ihnen liegt, denn es ist das Eigenthümliche einer Übergangsperiode, daß die dunkeln und dämonischen Kräfte des Geistes, die sonst von seiner Besonnenheit zurückgedrängt oder wenigstens geleitet werden, gesetzlos sich hervordrängen, und sich zu einer räthselhaften Dissonanz verschlingen, deren Leitton dem spätern Bewußtsein entflieht. Aber mehr als jede andere Zeit verdient eine solche Gährung des Geistes auf denkende Weise angeschaut und wiederhergestellt zu werden; auch in dem Spiegel seiner Irrthümer erkennt der Geist sein eignes Bild.

Die doctrinäre Romantik enthält das Streben des Geistes, auf organische Weise aus sich selber heraus die verlorne Einheit mit seinem absoluten Wesen wiederherzustellen, die Ideenwelt als seine eigne Schöpfung und doch zugleich als das Absolute zu begreifen. Aber der Geist kann über die Schranken des Endlichen nicht hinaus; das Allgemeine, als ein Anderes gegen das Endliche gedacht, bleibt ein Ideal, also ein innerer Widerspruch des Geistes, und das Streben des Geistes nach Freiheit ein qualvolles Ringen mit einem unsichtbaren Gegner, der um nichts weniger fremd ist, weil er sich in das Innere versteckt. Es ist im Gegentheil um so qualvoller, da der Ort, wo dieses Ideal zu suchen sei, nicht gegeben ist; daraus wendet die Romantik ihre Sehnsucht bald nach der Zukunft,

bald nach der Vergangenheit, bald nach den übersinnlichen Gebilden der Abstraction, bald nach den Träumen und Capricen des unmittelbaren Seins.

Wir finden in der geschichtlichen Entwickelung der Romantik, die sich überhaupt enge an den Gang der Weltbegebenheiten anschließt, zwei Wendepunkte, die Schlacht bei Jena und die Restauration. Durch die erste wurde das deutsche Volk auf eine sehr ernste und herbe Weise an die Realität der Dinge erinnert, und gezwungen, seinen Blick von den phantastischen Bildern des Unendlichen auf die trübe Wirklichkeit zu wenden, zu welcher es in seinem Gemüth plötzlich tausend längst vergessene Beziehungen wiederfand. Das Concrete, Ursprüngliche und Eigenthümliche wurde nun ein Gegenstand seiner Sehnsucht und seiner Träume, wie früher das Universelle und Abstracte. Diese Sehnsucht der Gemüther zerfloß in unbestimmte, weiche Trauer oder in überströmende Begeisterung, bis durch die Freiheitskriege das Gemüth in sein Recht wiederhergestellt wurde. Dann begann die Restauration des scheinbar Vergangenen, wie im öffentlichen Leben, so in der Wissenschaft, der Kunst und Religion.

In dem Bewußtsein, selber das Absolute zu sein, hat der Geist den Muth gewonnen, den entsetzlichen Dualismus, der ihn von seinem Wesen scheidet, in's Auge zu fassen und aufheben zu wollen. Er hat die Frechheit, die Objectivität als sein eignes Spiel zu begreifen und zu verachten, und will nun aus sich heraus mit Bewußtsein, also künstlich, von Neuem und im Zusammenhang bilden, was sich früher einzeln und auf natürliche Weise aus ihm entwickelt hatte. Seine Thätigkeit ist rein theoretisch, weil er es nur mit der Geisterwelt zu thun hat. Diese Geisterwelt ist nur im eignen Bewußtsein, und darum seine Bewegung der Zirkel der Ironie, die eignen Bilder als Realität sich gegenüber zu stellen, und diese Realität wieder zu ihrem Schein herabzusetzen. Das ist das theoretische Gegenbild der französischen Revolution, welche Fr. Schlegel nicht mit Unrecht eine geistreiche Allegorie auf den transcendentalen Idealismus nannte. Das theoretische Verhalten der Romantik beginnt mit der Wissenschaftslehre (1794), und schließt mit der Aufhebung des römischen Reichs durch die Schlacht bei Jena, durch welche der Geist aus dem unendlichen Gebiet der Theorie in die beschränkte Welt der That getrieben wurde.

Auf die Frechheit folgte die Reue, Buße und Bekehrung. Keine

geſchichtliche That iſt eine leere Wiederholung einer frühern. Der praktiſche Verſuch, der Idee eine adäquate Wirklichkeit zu ſchaffen, konnte nach der franzöſiſchen Revolution ſich nicht mehr auf den Gedanken des Kosmopolitismus oder des abſoluten Staats beziehn. Der ideelle Staat der doctrinären Romantik iſt dem ideellen Staat der Aufklärung entgegengeſetzt: dieſer geht von der abſtracten Allgemeinheit aus, jener von der ebenſo abſtracten Particularität, von den untern Schichten der Bildung, die als natürlich und urſprünglich betrachtet werden, ſollten ſie ſich auch nur in der Phantaſie des Dichters oder in den Pergamenten des Gelehrten vorfinden. Die romantiſche Idee des Staats iſt die Legitimität und die Reſtauration des Urſprünglichen, da dieſes aber in der Gegenwart durch das zerſetzende Gift der Aufklärung aufgelöſt iſt, ſo beſteht ſie ebenſo nur als Ideal, wie der Staat der Aufklärung, und hat gegen das Beſtehende eine negative Stellung. Das Geſicht der Romantik iſt ſcheinbar rückwärts gekehrt, nach dem Teutoburger Walde, den Kreuzzügen oder auch dem Gildeweſen den Landfriedensbündniſſen und der Meiſterſängerei des heiligen römiſchen Reichs. Aber dieſe Vorſtellungen bleiben im Unbeſtimmten, und nehmen, da ſie unmittelbar auf das Beſtehende bezogen werden ſollen, eine phantaſtiſche Färbung an, die ſich zuletzt, da nach Wegräumung der äußern Hinderniſſe mit ihrer Verwirklichung Ernſt gemacht werden ſoll, in dumpfe, beängſtigende Träume auflöſt.

Der Geiſt iſt ſeiner doppelten Anſtrengungen, aus ſich heraus das ihm Angemeſſene zu erſchaffen, müde geworden, ſo giebt er denn ſeine Göttlichkeit auf, und verſenkt ſich demüthig in die Nacht des Objectiven. Immer tiefer gräbt er ſich in den Schacht der in ſich beſchränkten Wiſſenſchaft, um in der Fülle des Concreten das unglückliche Bewußtſein der Idee los zu werden. Aber dieſe Reſignation, ſich der Objectivität mit andächtiger Treue hinzugeben, macht allein die Bezwingung der Geiſterwelt möglich, denn nur von dieſem Standpunkt aus konnte ſie begriffen werden. Gleichzeitig mit der Reſtauration des Poſitiven in der Religion, dem Staat, der Wiſſenſchaft, dem Recht, der Sprache, wird die Geiſterwelt in den wunderbaren Spiegel der Hegelſchen Philoſophie gefaßt und damit abgeſchloſſen.

In der Zeit, da in Frankreich das öffentliche Leben ſich auf eine ſo gewaltige Weiſe zu regen begann, hatten ſich in Deutſchland aus

der Öde der öffentlichen Verhältnisse die besten Geister in das Stillleben eines bloß poetischen Seins geflüchtet. Das Doppelgestirn, welches in Göthe und Schiller voranleuchtete, hatte durch seine Vereinigung ziemlich alle Strahlen der Dichtung in ein bestimmtes Centrum gesammelt. Die kritische Philosophie hatte es zu keiner lebendigen Herrschaft über das Reich der gesammten Bildung bringen können, ihre Schüler wie ihre Gegner fühlten sich unheimlich in dieser eigentlich fremden Welt, und fanden sich mit formellen Concessionen gegen sie ab, um dann nach alter Weise den hergebrachten Vorstellungen nachzugehn. Aber die Idee der französischen Revolution zuckte wie ein elektrischer Schlag durch diese empfänglichen Herzen, sie war der erste Funke, der in Fichte's kühnem Geist eine lebendige Flamme entzündete, die, von den Gedanken der kritischen Philosophie genährt, eine wahrhaft geistige Revolution hervorrief. Indem er eine glühende Begeisterung mit der herbsten Strenge des Denkens vereinigte, bildete er eigentlich erst den schärfen Gegensatz zu Göthe, der sich in Schiller nie deutlich genug ausgeprägt hatte: wie Göthe die Wirklichkeit verklärte und vergeistigte, so trat Fichte mit der unendlichen Kühnheit des Gedankens der Wirklichkeit entgegen und warf sie mit einem Wort in ihr Nichts zurück. Die Geisterwelt sollte ihre Quelle nur im Geist haben: das Ideal in der Freiheit, die Objectivität im Erkennen. Eine Reihe dreister, hochfliegender Jünglinge schloß sich ihm an, und kehrte die Ironie seiner Lehre gegen die einzelnen Bestimmtheiten des allgemeinen Denkens. Novalis und F. Schlegel können als die Häupter der jungen Schule angesehn werden, die mit paradoxer Frechheit Allem Hohn sprach, was bis dahin im Glauben und im Wissen als heilig und unumstößlich gegolten hatte. Zwischen Göthe und Fichte tritt Schelling, indem er den unendlichen Reichthum der Anschauung und die unmittelbare Genialität poetischer Erleuchtung mit der exclusiven Geistigkeit des Idealismus zu vereinigen strebt. Der Geist findet den Schwerpunkt seines Daseins in der Natur, die aber mit ideellen Denkbestimmungen wunderbar durchflochten wird, und so den geistigen, dichterischen und phantastischen Schein wiedergewinnt, den sie in den Zeiten der Fabel schon gehabt, aber in dem Mechanismus der Aufklärung verloren haben sollte. Auch ihm schloß sich eine zahlreiche Schule an, selbst die kleinen Zwischenträger der Literatur wurden des neuen Geistes voll. Zu einer ästhetischen Abrundung kommt die romantische Doctrin in dem

schönen Egoismus, durch welchen Schleiermacher zwischen Fichte und Schelling vermittelt.

Dieses Streben der Romantik, in der Tiefe des Geistes selbst seinen Mittelpunkt zu suchen, führte ihn stets aus sich heraus: in das Reich des abstracten Ich, der vergeistigten Natur, der Ironie, des schönen Egoismus, und mußte daher an seiner eignen Unendlichkeit scheitern. Zu den Versuchen, in einer bestimmten Gestalt diese schöne Mitte des Daseins auszudichten, gehört vornämlich die Idee des neuen Evangeliums der geistigen Offenbarung, durch welche das Christenthum und die Aufklärung aufgehoben, aber zugleich mit den Mythologien und Mysterien aller Zeiten und Völker versöhnt werden sollte. Das Gesetz dieser Versöhnung konnte aber nur subjectiv bestimmt werden, denn es lag innerhalb der gegebenen Mythen keineswegs, und unmittelbar wollte der heilige Geist im neunzehnten Jahrhundert auch nicht sprechen. Die ersehnte Offenbarung, von tausend Stimmen verkündet, blieb aus, und die getäuschte und ermüdete Romantik warf sich in die Arme der heiligen Kirche. —

Es ist nicht meine Absicht, das Leben und die Meinungen der einzelnen Schriftsteller dieser Richtung darzustellen, sie haben hier nur Werth, insofern sich in ihnen das neu aufgehende Leben der Zeit überhaupt ausspricht. Wenn ein plötzlicher Stoß in die geistige Bewegung eintritt, werden die Einzelnen fortgerissen, über ihren Willen und ihre Kraft hinaus.

---

1. Die classische Poesie.

Wir treten in das zweite Stadium des poetischen Absolutismus. Wenn bisher die Subjectivität in der Welt nur die Schranke sah, vor welcher sie floh, so unternimmt sie es nun, dieselbe zu verklären. Was dem subjectiven Sinn entspricht, wird aus dem Zusammenhang des Lebens gezogen, und zu einer idealen Welt zusammengefädelt. Diese steht der wirklichen ebenso gegenüber, wie früher das isolirte Herz.

Wenn früher die poetischen Bestrebungen durch die Einmischung in die weltlichen Verhältnisse verwirrt, und umgekehrt die sittliche Ordnung durch die Überschreitung der Phantasie aus ihren Fugen gerückt wurde, so geht jetzt die Kunst in sich, und erkennt ihren Beruf,

nicht unmittelbar in die Wirklichkeit einzugreifen, ſondern durch das vermittelnde Bild einer ſchönen, in ſich fertigen Welt der Ideale.

„Die Stimme des Jahrhunderts, ſagt Schiller in der Einleitung zu den Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts, ſcheint nicht zum Vortheil der Kunſt auszufallen. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Poeſie zu entfernen droht. Dieſe muß die Wirklichkeit verlaſſen, und ſich mit anſtändiger Kühnheit über das Bedürfniß erheben: denn ſie iſt die Tochter der Freiheit. Jetzt aber herrſcht das Bedürfniß und beugt die geſunkene Menſchheit unter ſein tyranniſches Joch.

Erwartungsvoll ſind alle Blicke auf den politiſchen Schauplatz geheftet. Eine Frage, welche ſonſt nur durch das Recht des Stärkern beantwortet wurde, iſt nun, wie es ſcheint, vor dem Richterſtuhl reiner Vernunft anhängig gemacht.

Offenbar hat der Menſch das Recht, den Naturſtand des gegebnen Staats in einen ſittlichen umzuformen. Hebt aber die Vernunft den Naturſtaat auf, wie ſie nothwendig muß, wenn ſie den ihrigen an die Stelle ſetzen will, ſo wagt ſie die Exiſtenz der Geſellſchaft an ein bloß mögliches Ideal der Geſellſchaft. Ehe der Menſch Zeit gehabt, ſich mit ſeinem Willen an dem Geſetze feſtzuhalten, hätte ſie unter ſeinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.

Totalität des Charakters muß bei einem Volk gefunden werden, welches fähig und würdig ſein ſoll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freiheit zu vertauſchen.

Der Charakter der Zeit muß ſich von ſeiner tiefen Entwürdigung erſt aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur ſich entziehen und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren — eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert. Unterdeſſen kann mancher Verſuch im Einzelnen gelingen, aber im Ganzen wird dadurch Nichts gebeſſert ſein. Die alten Grundſätze werden bleiben, aber ſie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche ſonſt die Kirche autoriſirte, wird die Philoſophie ihren Namen leihen. Von der Freiheit erſchreckt, die in ihren erſten Verſuchen ſich immer als Feindin ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtſchaft ſich in die Arme werfen, und hier, von einer pedantiſchen Curatel zur Verzweif-

lung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Naturstandes entspringen. Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrection auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große Beherrscherin aller Dinge, die blinde Stärke, dazwischen tritt und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.“ In welcher Weise Schiller diese Collision zu lösen gedachte, werden wir später sehn, jedenfalls nicht mehr durch stoffliche Begeisterung, wie in seiner Jugend, die Schwärmerei für das Allgemeine war vorüber.

Noch früher als Schiller hatte sich Göthe von der demagogischen Richtung seiner ersten Jugend abgewendet, und in der Aristokratie seine Heimath gefunden. Die Würde des Poeten erhält ihre Weihe erst in der Freiheit, d. h. der Unabhängigkeit von den gewöhnlichen Bedürfnissen. Der Dichter fühlt sich als ein Göttersohn, den jede Berührung mit den gemeinen Sorgen der Sterblichen, die nur von heute und morgen wissen, befleckt, er gesellt sich zu dem Adel, dem als unmittelbares Sein verliehn ist, was der Dichter zu erwerben hat. Nur wer unabhängig von der bestimmten Nothwendigkeit, alle Seiten seines Lebens zu einer harmonischen Totalität durchbilden kann, ist wahrer Mensch. Poesie ist das reine Sein, in ihrer Form liegt die Kraft, den Genuß der rohen Unmittelbarkeit zu entreißen, ihn zu bilden und zu mäßigen. Dem Dichter macht Nichts Vergnügen, als was ihn anfliegt, was er ohne Noth und ohne Sorge erwirbt. Die äußere Freiheit des Dichters wie sein Genius ist eine Gunst der Götter.

Der Hof zu Weimar war das Centrum der heitern Genialität im Leben und Dichten, in dem behaglichen Genuß, dem Spiel der Kunst, entflog jeder finstre Gedanke des Allgemeinen. — „Ich lerne täglich mehr steuern auf der Woge der Menschheit, bin tief in See, voll entschlossen, zu entdecken, gewinnen, streiten, scheitern, oder mich mit aller Ladung in die Luft zu sprengen. In meinem jetzigen Leben weichen alle entfernten Freunde in Nebel, es mag so lang währen als es will, so hab' ich doch ein Musterstückchen des bunten Treibens der Welt recht herzlich mitgenossen: Verdruß, Hoffnung, Liebe, Arbeit, Noth, Abentheuer, Langeweile, Haß, Albernheiten, Freude, Erwartetes und Unversehenes, Flaches und Tiefes, wie die Würfel fallen, mit Festen, Tänzen, Schellen, Seide und Flittern ausstaffirt, es ist eine treffliche Wirthschaft! — Nichts außer mir stört, schiert, hindert

mich, weil ich nach keinen Idealen ſpringen, ſondern meine Gefühle ſich zu Fähigkeiten, kämpfend und ſpielend, entwickeln laſſen will. Nimmt mir doch nichts an meinem innern Gange, rührt und rückts mich doch nicht in meinen Arbeiten, die immer nur die aufbewahrten Freuden und Leiden meines Lebens ſind. — Ich habe keine Wünſche, als die ich wirklich mit ſchönem Wanderſchritt mir entgegen kommen ſehe. Das Tagewerk, das mir aufgetragen iſt (das Arrangement von Redouten u. dgl.) wird mir täglich theurer, und darin wünſcht' ich's den größten Männern gleich zu thun, und in nichts Größerm. — Mein Gott, dem ich immer treu geblieben bin, hat mich reichlich geſegnet im Geheimen, denn mein Schickſal iſt den Menſchen ganz verborgen, ſie können Nichts davon ſehen und hören. — Ja mir reinigt's ſich unendlich, und doch geſteh' ich gern, Gott und Satan, Höll und Himmel in mir Einem. Oder vielmehr möcht' ich das Element, woraus des Menſchen Seele gebildet iſt, ein Fegefeuer nennen, worin alle himmliſchen und hölliſchen Kräfte durch einander gehn und wirken."

Das iſt nicht bloß eine geniale Herzensergießung, der es auf den Inhalt nicht ankäme, wir haben es bereits im Fauſt erkannt, und es wird ſich noch näher entwickeln, daß der Dichter, getrennt von der Subſtantialität des allgemeinen Wirkens, wie ſehr er ſelber ſich glücklich dünkte, ſich ebenſoſehr ein Räthſel ſein mußte, als es ihm die Welt war.

Die Poeſie verlor ihre Beziehung auf das Volk und ſeine Schmerzen und Freuden, der Dichter ging in reines Genießen auf, und wenn er dabei eine innere Unbehaglichkeit fühlte, ſo tröſtete man ihn damit, daß er es dem gemeinen Volk überlaſſen möge, zu ſchaffen, zu wirken, der Adel befriedige die Welt durch ſein bloßes Sein. „Adel giebts auch in der ſittlichen Welt, gemeine Naturen zahlen mit dem, was ſie thun, edle mit dem, was ſie ſind." Aber das edle und ſchöne Sein iſt nur im Thun wirklich, das ſubſtantiell Vortreffliche iſt zugleich der Träger beſtimmter Zwecke. Das dichteriſche Leben dagegen, wie es nun gefaßt wurde, iſt ein halber Schlummer, wo das Gemüth gleich der Äolsharfe ſich der Harmonie der Welt hingiebt und ſie in ſich ertönen läßt, ohne ſie durch Erkenntniß und Begriff zu zerreißen, ohne ſie durch Tendenzen und Zwecke zu binden. Die höchſte Aufgabe der Kunſt, durch den Schein das Bild einer höhern Wirklichkeit zu geben, wird verkehrt, wenn man in dieſen Schein die Totalität des Lebens hineinzieht, wenn dieſes Ideal

das Schöne und Gute der Wirklichkeit nur aussaugt, ohne auf das Wirkliche zurückzuwirken. Indem das Ideal sich isolirt, wird es ein Spiel in schlimmem Sinn. Eine Kaste der Brahminen demoralisirt die übrigen Stände, aber sie wird eben deshalb auch selbst unsittlich. Das Spiel hat keine Geschichte, die Kaste keine sittliche Realität. Das thätige Mannesalter, das nur, indem es würdige und ernste Zwecke verfolgt, sich fühlt und bethätigt, liegt außerhalb dieser poetischen Welt, der Dichter ist ein ewiger Jüngling. Ein ewiger Jüngling ist ein forcirter Harlekin. Seine Lieblingsgöttin, die träumerisch herumflatternde Phantasie, das zarte Seelchen, die an den Blüthen des Lebens nur nascht und von der alten Schwiegermutter Weisheit nichts hören mag, ist dem Zusammenhang eines der Wirklichkeit geweihten Lebens fremd.

Auf dem deutschen Dichter lastete ein trüber Himmel, der den sinnlichen Genuß beschränkte und verkümmerte, und die Freiheit seines Gemüths drückte der unendliche Gedankenvorrath der romantischen Zeit zu Boden, der in einem trüben Labyrinth den Geist irrte, und tausendmal sich selber widersprechend, die Dichtung in unendliche Widersprüche verwickelte. Die Sehnsucht des Dichters ging nach dem lebendigen Himmel des Südens und nach der gesammelten, unbefangenen Klarheit des Alterthums. Beides ist in Italien vereinigt, soweit uns die Reste der bildenden Kunst das antike Leben versinnlichen können. Die Reise nach Italien war die letzte Weihe des Dichters, in ihr lernte er die Reinheit der Anschauung und die Stille der Sammlung. Mit offnem Sinn empfing er die Eindrücke der reichen Natur, der Kunst, die durch keine Wirklichkeit gestört wurde. Denn Italien hat kein geschichtliches Leben mehr, es hat sich von dem Gedanken und der That losgesagt, und seine Bewohner sind nur poetische Staffagen, welche die Natur des Südens und die Ruinen der alten Kunst und Herrlichkeit durch ihren Contrast verzieren. Nun fühlte er sich frei von dieser gereizten Zerstreutheit, von der abstracten Reflexion und der unbestimmten Sehnsucht des Gemüths, das Sein genoß sich am edelsten in der unbedingten Hingebung. Nach allen Seiten das Endliche empfinden, wurde ihm die Unendlichkeit. Jetzt erkannte er die Innigkeit, mit welcher die alte Kunst der reinen Natur sich hingegeben hatte, erst jetzt wurde ihm das sittlich-ästhetische Maaß verständlich, mit welchem Jupiter nur die Augenbrauen bewegt, wenn er den Olymp erschüttern will. Ein tiefer Haß ergriff ihn gegen die

transcendente Welt der Romantik, gegen die Gothische Religion, Kunst und Philosophie. Alles, was mit dem Staube der Reflexion bedeckt, was aus der reinen Unmittelbarkeit der Empfindung herausgetreten war, erschien ihm unheimlich, das wilde Hinausgreifen nach der Geisterwelt, das er einst so lebhaft getheilt, war ihm fremd geworden. — O wie fühl' ich in Rom mich so froh froh, gedenk' ich der Zeiten, da mich ein gräulicher Tag im Norden umfing, trübe der Himmel und schwer auf meine Scheitel sich senkte, farb' und gestaltlos die Welt um den Ermatteten lag, und ich über mein Ich, das unbefriedigten Geistes düstre Wege zu spähn, still in Betrachtung versank. Nun umleuchtet der Glanz des helleren Äthers die Stirne, Phöbus rufet, der Gott, Formen und Farben hervor, und aus der Antike spricht der alte Sinn der Schönheit den verirrten Wandrer wieder an. Die Bilder des Vollkommenen, die sich im Olymp gesammelt, treten der Seele näher. — Träum' ich? empfänget dein ambrosisches Haus, Jupiter Vater, den Gast? Ach hier lieg' ich und strecke nach deinen Knieen die Hände flehend aus. — Was Winkelmann, Lessing und Voß zur Wiederbelebung der Antike gethan, tritt erst in diesem Dichter, der sich zugleich mit voller Neigung den plastischen Studien ergab, in sein rechtes Leben. Die Phantasie füllte sich wieder mit plastischen Gestalten, der Gekreuzigte und seine Engel und Märtyrer weichen in ihre Nacht zurück, und in dem hell anbrechenden Morgen wird die Dichtkunst zu einer Vergötterung des sinnlichen Seins. Auch die Sittlichkeit wurde ästhetisch bestimmt, Göthe wollte seine Iphigenie Nichts sprechen lassen, was nicht die schönen Gestalten der Antike hätten über die Lippen bringen können.

Die Entwickelung der abstracten Poesie führt uns zur Religion zurück, und zwar zum Heidenthum. Es liegt in der harten Geistigkeit des Christenthums, in dieser energischen Abstraction vom Natürlichen Etwas, das dem ästhetischen Sinn widersteht. Gute Seelen haben versucht, in dem verehrten Dichter auch die christliche Gesinnung zu retten. Göthe's Äußerungen über die Religion tragen nicht dazu bei, diese Meinung zu befestigen. Wenn er empfiehlt, den Schwärmer im dreißigsten Jahr zu kreuzigen, weil später der Betrogne zum Schelm werde, so läßt sich daraus eine sehr unheilige Anspielung nicht leicht ausmerzen, ebensowenig, wenn er Klopstock vorwirft, er habe den überepischen Kreuzzug auf Golgatha geführt, ausländische Götter zu ehren, wenn er als wesentlichen Unterschied der protestantischen von

den katholischen Pfaffen nur dieses gelten läßt, daß sie mehr schwätzen und weniger Grimassen machen. — In seiner Jugend hatte namentlich Lavater ihn zu bekehren gesucht. — Glaub mir, schreibt er diesem, es wird die Zeit kommen, da wir uns verstehn werden. Daß du mich immer mit Zeugnissen paden willst! Wozu die? Brauch ich Zeugniß daß ich bin? Zeugniß daß ich fühle? Nur so schätz' ich die Zeugnisse, die mir darlegen, wie tausend oder Einer vor mir eben das gefühlt haben, was mich kräftigt und stärkt. Und so ist das Wort des Menschen mir Wort Gottes, es mögen's Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragment hingestellt haben! Und mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell! Darf aber auch zu Jedem sagen: lieber Freund, geht dir's doch wie mir! Im Einzelnen fühlst du kräftig und herrlich, das Ganze ging' in euren Kopf so wenig wie in den meinen. — Ich bin geneigter als Jemand noch eine Welt außer der sichtbaren zu glauben, und ich habe Dichtung und Lebenskraft genug, sogar mein eignes beschränktes Selbst zu einem Swedenborg'schen Geisteruniversum erweitert zu fühlen. Alsdann aber mag es gern, daß das Alberne und Eitelhafte menschlicher Gemeinheit durch eine feine Gährung abgesondert, und der reinlichste Bodensatz, in dem nur verwesen werden können, empfunden werde. — Diesen Dank verdanken wir der Natur, daß sie in die Existenz eines jeden lebendigen Wesens auch gewisse Heilungskraft gelegt hat, daß es sich, wenn es auf dem einen oder dem andern Ende zerrissen wird, selbst wieder zusammenfügen kann. Und wen sind die tausendfältigen Religionen anders als mannichfaltige Äußerungen dieser Heilungskraft. Mein Bruder Christ hat vor mir nichts voraus, keins bei mir nicht, in unsers Vaters Hause sind viel Wohnungen. — Dies ist Göthes religiöses Grundbekenntniß, das er lange erlebte, noch einige Jahre vor seinem Tode, auch der frommen Freundin seiner Jugend, Auguste Stolberg, die ihm seine Ansichten bekümmert hatte, die auf den einzigen Pfad des Heils führen wollte, gab er die nämliche Antwort. Der Künstler gehört ausschließlich der Subjectivität an, wie das Wesen der Religion, der über ihn paßt. Dem Künstler ist nur [illegible] und der einzige durchaus künstlerische Gegenstand, den sie Ihrem giebt, nie sie hemmt oder [illegible] das griechische Heidenthum. Die modernen Künstler [illegible] Hause zu Hause, als in Pa-

läſtina, der Olymp ſtand der plaſtiſchen Anſchauung näher als Zion und Golgatha. Die Erneuung der alten Kunſt hatte den Sinnen und der Phantaſie einen andern Himmel aufgethan, höchſtens waren die Gebote der abſoluten Religion noch die Pflicht, die Schönheiten Griechenlands aber die Liebe der Gebildeten. Das ſtarre Weſen der Pflicht hält gegen die Liebe nicht Stand, wenn das Herz nicht mehr durch ſich ſelbſt gebunden iſt, ſo entzieht es ſich bald auch den äußern Ketten.

Selbſt wenn wir die Gedichte, in denen ſich eine directe Oppoſition gegen das Chriſtenthum ausſpricht, wie die Walpurgisnacht, die Braut von Corinth, als Ausdrücke einer momentanen poetiſchen Stimmung beſeitigen wollten, ſo bleiben uns unzählige andere übrig, in denen, ohne daß eine Oppoſition beabſichtigt wäre, eine durchaus unchriſtliche Weltanſchauung vorwaltet. Man könnte dagegen einwenden, es ſei nicht ſo ernſt gemeint, und man könne poetiſch die Schönheiten des claſſiſchen Heidenthums fühlen und darſtellen, dem Unſchönen im Chriſtenthum ſich abwenden, und dabei doch ein guter Chriſt ſein. Allein dieſe Sonderung der äſthetiſchen Auffaſſung von der religiöſen iſt eine trügeriſche, Niemand kann zweien Herren dienen. Wenn der Dichter durch ſeine unmittelbare Empfindung und durch ſeine Reflexion nach zwei verſchiedenen Richtungen hingezogen wird, ſo iſt es die ihm verwandte poetiſche Anſchauung der Dinge, die den Sieg davon trägt. Es iſt ein bedenkliches Zeichen, wenn ich mit Wohlfallen anſchaue, wenn ich bewundre, was ich haſſen ſoll, das conſequente Chriſtenthum fürchtet hinter der gleißenden Außenſeite der ſchönen Göttergeſtalten mit Recht die verlockenden Dämonen. In meinem Herzen gehöre ich ſchon der feindlichen Weltordnung an, wenn ich auch nur ihre ſinnliche Seite liebe und bewundere.

Das ſittlich äſthetiſche Maaß war der modernen Dichtung nicht natürlich eingeboren, die Erneuerung dieſer antiken Weltanſchauung war nur der Bildung zugänglich, die Poeſie ſchloß ſich ariſtokratiſch ab, und nahm eine elegiſche Färbung an. Wo eine ſittliche Erfüllung im Gefühl des Volkes iſt, können dieſe Blüthen eines fremden Himmelſtrichs keine Frucht tragen. Die künſtliche Wärme bringt keine natürliche Geſtaltung hervor, die innere Wurzel des dichteriſchen Lebens iſt immer wieder die Romantik. So ſehr die Iphigenie mit ſtetem Hinblick auf die alten Formen gearbeitet iſt, ſo würden die Alten dieſen Inhalt: das in ſich ſelbſt reflectirte Herz, das ſeines

den katholiſchen Pfaffen nur dieſes gelten läßt, daß ſie mehr ſchwätzen und weniger Grimaſſen machen. — In ſeiner Jugend hatte namentlich Lavater ihn zu bekehren geſucht. — Glaub mir, ſchreibt er dieſem, es wird die Zeit kommen, da wir uns verſtehn werden. Daß du mich immer mit Zeugniſſen packen willſt! Wozu die? Brauch ich Zeugniß daß ich bin? Zeugniß daß ich fühle? Nur ſo ſchätz' ich die Zeugniſſe, die mir darlegen, wie tauſend oder Einer vor mir eben das gefühlt haben, was mich kräftigt und ſtärkt. Und ſo iſt das Wort des Menſchen mir Wort Gottes, es mögen's Pfaffen oder Huren geſammelt und zum Canon gerollt oder als Fragment hingeſtellt haben! Und mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals: Moſes! Prophet! Evangeliſt! Apoſtel, Spinoza oder Macchiavell! Darf aber auch zu Jedem ſagen: lieber Freund, geht dir's doch wie mir! Im Einzelnen fühlſt du kräftig und herrlich, das Ganze ging' in euren Kopf ſo wenig wie in den meinen. — Ich bin geneigter als Jemand noch eine Welt außer der ſichtbaren zu glauben, und ich habe Dichtung und Lebenskraft genug, ſogar mein eignes beſchränktes Selbſt zu einem Swedenborgſchen Geiſteruniverſum erweitert zu fühlen. Alsdann aber mag ich gern, daß das Alberne und Ekelhafte menſchlicher Excremente durch eine feine Gährung abgeſondert, und der reinlichſte Zuſtand, in den wir verſetzt werden können, empfunden werde. — Großen Dank verdient die Natur, daß ſie in die Exiſtenz eines jeden lebenden Weſens auch ſoviel Heilungskraft gelegt hat, daß es ſich, wenn es auf dem einen oder dem andern Ende zerriſſen wird, ſelbſt wieder zuflicken kann, und was ſind die tauſendfältigen Religionen anders als tauſendfältige Äußerungen dieſer Heilungskraft. Mein Pflaſter ſchlägt bei dir nicht an, deins bei mir nicht, in unſers Vaters Apotheke ſind viel Recepte. — Dies iſt Göthes religiöſes Grundprincip geblieben, ſo lange er lebte, noch einige Jahre vor ſeinem Tode, als die ideelle Freundin ſeiner Jugend, Auguſte Stolberg, die ihm ſtets ihre Neigung bewahrt hatte, ihn auf den einzigen Pfad des Seelenheils zurück lenken wollte, gab er ihr die nämliche Antwort. Der Sinn iſt dieſer: die Religion gehört ausſchließlich der Subjectivität an, jeder hat die ſeinige, die für ihn paßt. Dem Künſtler iſt nur die künſtleriſche angemeſſen, und die einzige durchaus künſtleriſche Religion, welche der Phantaſie nur Form giebt, nie ſie hemmt oder zur Ausſchweifung verleitet, iſt das griechiſche Heidenthum. Die moderne Bildung war überhaupt mehr in Hellas zu Hauſe, als in Pa-

Lüftina, der Olymp ſtand der plaſtiſchen Anſchauung näher als Zion und Golgatha. Die Erneuung der alten Kunſt hatte den Sinnen und der Phantaſie einen andern Himmel aufgethan, höchſtens waren die Gebote der abſoluten Religion noch die Pflicht, die Schönheiten Griechenlands aber die Liebe der Gebildeten. Das ſtarre Weſen der Pflicht hält gegen die Liebe nicht Stand, wenn das Herz nicht mehr durch ſich ſelbſt gebunden iſt, ſo entzieht es ſich bald auch den äußern Ketten.

Selbſt wenn wir die Gedichte, in denen ſich eine directe Oppoſition gegen das Chriſtenthum ausſpricht, wie die Walpurgisnacht, die Braut von Corinth, als Ausdrücke einer momentanen poetiſchen Stimmung beſeitigen wollten, ſo bleiben uns unzählige andere übrig, in denen, ohne daß eine Oppoſition beabſichtigt wäre, eine durchaus unchriſtliche Weltanſchauung vorwaltet. Man könnte dagegen einwenden, es ſei nicht ſo ernſt gemeint, und man könne poetiſch die Schönheiten des claſſiſchen Heidenthums fühlen und darſtellen, dem Unſchönen im Chriſtenthum ſich abwenden, und dabei doch ein guter Chriſt ſein. Allein dieſe Sonderung der äſthetiſchen Auffaſſung von der religiöſen iſt eine trügeriſche, Niemand kann zweien Herren dienen. Wenn der Dichter durch ſeine unmittelbare Empfindung und durch ſeine Reflexion nach zwei verſchiedenen Richtungen hingezogen wird, ſo iſt es die ihm verwandte poetiſche Anſchauung der Dinge, die den Sieg davon trägt. Es iſt ein bedenkliches Zeichen, wenn ich mit Wohlfallen anſchaue, wenn ich bewundre, was ich haſſen ſoll, das conſequente Chriſtenthum fürchtet hinter der gleißenden Außenſeite der ſchönen Göttergeſtalten mit Recht die verlockenden Dämonen. In meinem Herzen gehöre ich ſchon der feindlichen Weltordnung an, wenn ich auch nur ihre ſinnliche Seite liebe und bewundere.

Das ſittlich äſthetiſche Maaß war der modernen Dichtung nicht natürlich eingeboren, die Erneuerung dieſer antiken Weltanſchauung war nur der Bildung zugänglich, die Poeſie ſchloß ſich ariſtokratiſch ab, und nahm eine elegiſche Färbung an. Wo eine ſittliche Erfüllung im Gefühl des Volkes iſt, können dieſe Blüthen eines fremden Himmelſtrichs keine Frucht tragen. Die künſtliche Wärme bringt keine natürliche Geſtaltung hervor, die innere Wurzel des dichteriſchen Lebens iſt immer wieder die Romantik. So ſehr die Iphigenie mit ſtetem Hinblick auf die alten Formen gearbeitet iſt, ſo würden die Alten dieſen Inhalt: das in ſich ſelbſt reflectirte Herz, das ſeines

Widerſpruchs mit ſich und der Allgemeinheit bewußt iſt, nicht verſtanden haben, und die Löſung des ſittlichen Conflicts widerſpricht ſeiner Vorausſetzung.

Es zeigt ſich in dieſer Wendung der Poeſie von dem erfüllten Leben zu einer idealen, durch eine künſtliche Reflexion hervorgerufenen Welt, daß ſie das Bewußtſein in ſich trug, der Wirklichkeit auf ihrem eignen Grund und Boden nicht mehr gewachſen zu ſein. Der Geiſt ſondert ſich als Idealwelt von der Natur, dieſe Ideale beziehn ſich aber auf die eigentliche Natur, die verloren gegangen iſt: das Paradies des Geiſtes. Die Trauer des Gemüths, daß das Natürliche, die Zeit u. ſ. w., den Geiſt überwuchert, ſpricht ſich in der Elegie aus. Jede Reflexionspoeſie nimmt eine elegiſche Färbung an, ſie hat nicht den Muth, über den gemüthlichen Zuſtand der Trauer hinauszugehn. Aber der wahre Dichter giebt nicht die häßliche Seite des Schmerzes, ſondern nur den Genuß der Wehmuth, die als eine äſthetiſche Empfindung auch ihre heitere Seite hat. — Der Wanderer, erfüllt von den ideellen Bildern des Alterthums, findet unter den Trümmern der Kunſt die naiv gemüthliche Welt der Natur verbreitet. Das Unkraut kann das Gepräge des Geiſtes nicht überwuchern, es muß ihm zur Folie dienen. Die Natur ſchafft Jeden zum Genuß des Lebens. Hoch baut die Schwalb' an das Geſims, unfühlend, welchen Zierrath ſie verklebt, die Raup' umſpinnt den goldnen Zweig zum Winterhaus für ihre Brut, und zwiſchen der Vergangenheit erhabne Trümmer flickt der Menſch für ſeine Bedürfniſſe eine Hütte, ohne ſeinen Zuſammenhang mit dieſen Steinen zu ahnen. Unter dem Architrav und den Säulen des alten Tempels ſchlummert der Säugling an der Mutter Bruſt, und der Wandrer ſpricht den Segen der Kunſt über ihn aus: du, geboren über Reſten heiliger Vergangenheit! ruh' ihr Geiſt auf dir! welchen der umſchwebt, wird in Götterſelbſtgefühl jedes Tags genießen. Wenn Schiller dem Menſchen, der zwiſchen Sinnenglück und Seelenfrieden ſchwankt, die Angſt des Irdiſchen hinter ſich zu werfen empfiehlt, und in das Reich der Ideale zu fliehn, in das ewig klare, ſpiegelreine und ebne Leben der Seligen, wo auf der Stirn des hohen Kerniden der vermälte Strahl der Gegenſätze leuchtet, ſo hat der reine Dichter dieſen Olymp ſchon in dem irdiſchen Idyll gefunden, die Poeſie öffnet den umwölkten Blick über die tauſend Quellen neben dem Durſtenden in der Wüſte, ſie leuchtet ihm durch die Furten bei Nacht, ſie bringt in das Rauſchen der Winter-

ſtröme die Harmonie eines allgemeinen Lobgeſangs, ſie lacht ihm in's Herz mit dem tauſendfarbigen Morgen, ſie umkränzt ſeine feuchten Haare, bis die Roſe wieder heranreift.“

In der Sehnſucht des reinen Dichters nach dem Alterthum wiegt die idylliſche Stimmung vor, in der Sehnſucht des philoſophiſchen Dichters die elegiſche. In der eiſernen Zeit der Romantik hat das Jenſeits alle Gebiete des Geiſtes durchdrungen, in der Wiſſenſchaft als Contraſt des Begriffs gegen das Leben, im öffentlichen Leben als Widerſpruch des Geſetzes gegen das Individuelle, in der Religion als die Kluft zwiſchen der Welt des Scheines und dem transcendenten Gott. Die Götter Griechenlands waren die Morgenröthe, in deren verklärtem Licht die Verſöhnung des Sinnlichen mit dem Ideellen ſich erfüllte, zu ihnen führt uns die wiedergeborne Poeſie zurück, dies Mädchen aus der Fremde, aus dem Olymp, deſſen Nähe beſeligt, wenn wir auch vor dem Athem des Göttlichen uns beugen.

Jene Zeit der Fabel, als die ſeligen Götter an der Freude leichtem Gängelbande die verbrüderten Sterblichen leiteten, iſt die eigentliche Geburtsſtätte der Poeſie. Damals floh der Geiſt nicht die Natur, um ſie lieben zu können, gab er der geſammten Schöpfung ſeinen Adel und ſeine Lebensfülle. Es beſtand kein Gegenſatz zwiſchen Pflicht und Willen: finſtrer Ernſt und trauriges Entſagen war aus dem heitern Dienſt der Götter verbannt, Alle ſollten glücklich ſein, denn im Glück lag die Verwandtſchaft der Götter und Menſchen. Damals war Nichts heilig, als das Schöne, keiner Freude ſchämten ſich die Götter, in der das keuſche Maaß der Grazie waltete. Kein Gegenſatz zwiſchen Ideal und Wirklichkeit, der Dichtung zauberiſche Hülle wand ſich lieblich um die Wahrheit. Der ganze Bau des geſellſchaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunſt errichtet, die Götterlehre ſelbſt war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen. Jeder gehorchte nur dem eignen Herzen, welches das Maaß in ſich ſelbſt trug, dieſe Nemeſis, die an des Rhytmus goldnem Zügel die brauſende Luſt lenkte und zähmte. Die Himmliſchen ſtiegen in Liebe zum Geſchlecht der Sterblichen herab, Alles trug die Spur eines Gottes, in Allem war ein eignes und individuelles, und doch geiſtiges und ſchönes Leben. Es gab in dieſem reichen Strom des Lebens kein anderes Geheimniß, als was Allen vor Augen lag, unendlich gegen-

wärtig und doch unſichtbar. In ſich ſelber hatte der Einzelne den Gott, denn das Allgemeine offenbarte ſich nur im Individuellen. Darin beſtand die ſchöne Individualität, daß die Vernunft mit dem Herzen Eins war.

Damals hatten die Sinne und der Geiſt noch kein ſtreng geſchiedenes Eigenthum: denn noch hatte kein Zwieſpalt ſie gereizt, mit einander feindſelig abzutheilen. Die Poeſie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt, und die Speculation ſich noch nicht durch Spitzfindigkeit geſchändet. Beide konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauſchen, weil Jedes, nur auf ſeine eigne Weiſe, die Wahrheit ehrte. Die Religion zerlegte zwar die menſchliche Natur, und warf ſie in ihren herrlichen Götterkreis vergrößert auseinander, aber nicht dadurch, daß ſie ſie in Stücken riß, ſondern dadurch, daß ſie ſie verſchiedentlich miſchte, denn die ganze Menſchheit fehlte in keinem einzigen Gott, wie ſie in keinem Menſchen fehlte.

Nie durfte ſich dem Griechen die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und ſeinem humanen Gefühl war es gleich unmöglich, die rohe Thierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Dem Griechen war die Natur nie bloß Natur, darum durfte er auch nicht erröthen, ſie zu ehren, ihm war die Vernunft niemals bloß Vernunft: darum durfte er auch nicht zittern, unter ihren Maaßſtab zu treten. Natur und Sinnlichkeit, Materie und Geiſt, floſſen wunderbar ſchön in ſeinen Dichtungen zuſammen.

Dieſe Zeit der Fabel, der unmittelbar ſich hingebenden Anſchauung, iſt nun verloren, der Menſch hat die Welt begriffen, indem er ſie zerlegte und ihr das Leben austrieb. Wo früher das göttliche Leben am wechſelnden Spiel des Individuellen ſich erfreute, treiben jetzt ſeelenloſe Maſſen, durch ein ihnen fremdes Geſetz bewegt und erhalten. Die Welt iſt erkannt, und dadurch für das Gemüth leer und einſam geworden.

Unbewußt der Freuden, die ſie ſchenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geiſtes, der ſie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos ſelbſt für ihres Künſtlers Ehre,
Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr,
Dient ſie knechtiſch dem Geſetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

Morgen wieder neu sich zu entbinden,
Wühlt sie heute sich ihr eignes Grab,
Und an ewig gleicher Spindel winden
Sich von selbst die Monde auf und ab.
Müßig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachsen ihrem Gängelbande,
Sich durch eignes Schweben hält.

Der süße Glaube an die Geburten des Traums ist dahin, die Wirklichkeit hat das Schöne und Göttliche zerstört. Nun bläht sich das Wissen, daß es das Leben überwunden, und an sich selbst genug habe. Die Menschen sind nur noch Schatten, sie zählen Alle für Einen, denn nicht das erfüllte Herz regiert sie, sondern der Begriff. Das reine Licht kann der Mensch nicht fassen, und die Farbe, die es verständlich machte, hat die Wissenschaft zerstört. Sie liest in der Natur Nichts, als was sie selber hineingeschrieben, und wähnt dann, ihres Geistes sich zu bemächtigen. Aber wenn der Astronom mit Figuren den Himmel beschreibt, daß der Blick sich leichter in der Unendlichkeit finde, so versteht er darum doch nicht der Sphären mystische Tänze, das eigne Leben der Natur. Die Metaphysik glaubt zu schaffen, wenn sie dem schöpferischen Geiste nachschleicht, und die Möglichkeit des Wirklichen erweist. Der Begriff erkennt nur das Endliche, die isolirte Farbe, das Leben ist aber nur in der Harmonie, der Einheit der Gegensätze. Die Philosophie kann nur zergliedern, was ihr gegeben wird. In der Dichtung ist Alles helle, lebendig, harmonisch aufgelöst und menschlich wahr, in dem philosophischen Wesen Alles strenge, rigid, abstract und höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis ist. Der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph nur eine Caricatur gegen ihn*). Aber das Wissen hat die unbefangne Welt der Dichtung zerstört, und steht nun da, zweifelnd und unsicher, von der Wahrheit durch eine unübersteigliche Kluft getrennt.

Soll ich dem Worte glauben, so fragt der Genius, das mich die Meister der Weisheit lehren, das der Lehrling fertig beschwört? kann nur des Systemes Gebälk die Wahrheit stützen und das Recht? Muß ich dem natürlichen Trieb mißtrauen, bis die Schule auf ihn ihr Siegel gedrückt, und die Formel den flüchtigen Geist bindet? Wohnt bei den Mumien, in der Gruft der dunkeln Worte, der Trost

*) Schiller an Göthe.

der Lebenden? Muß ich ihn wandeln, den nächtlichen Weg, vor dem mir graut, um zur Wahrheit zu gelangen? — Denke an die goldene Zeit, antwortet ihm der Freund, von der die Dichter manche Sage rührend und kindlich erzählt haben, da sich das Gefühl noch jungfräulich und keusch bewahrte, da der Nothwendigkeit stilles und stetiges Gesetz auch in der menschlichen Brust freiere Wellen bewegte. Damals ward, was man lebendig empfand, nicht bei Todten gesucht. Die ewige Regel war gleich verständlich für jedes Herz, ihr Quell verborgen. Aber die glückliche Zeit ist dahin! Vermessene Willkühr hat den göttlichen Frieden der Natur gestört. Das entweihte Gefühl ist nicht mehr des Gottes Stimme, und in der entadelten Brust verstummt das Orakel. Lauschend nur vernimmt es der Geist in dem stilleren Selbst, und den heiligen Sinn hütet das mystische Wort. Hier beschwört es der Forscher, der reines Herzens hinabsteigt, und durch die Weisheit erobert er die verlorne Natur. Aber du glücklicher Genius, der sie nie verloren, du gehe hin in deiner keuschen Bewußtlosigkeit! Dich kann die Wissenschaft Nichts lehren. Dir gilt nicht das Gesetz, das mit ehernem Stab den Sträubenden lenket. Gesetz ist, was du thust, was dir gefällt, was du mit heiligem Mund verkündest, wird den erstaunten Sinn allmächtig bewegen, du nur merkst nicht den Gott, der aus deinem Busen spricht.

Selig, wen die Götter schon vor der Geburt liebten, wem vor des Kampfes Beginn die Schläfe gekränzt wurden. Die Tugend erzwingt nicht das Glück, was die Grazie verweigert, erringt immer der strebende Muth. In Jupiters Reich herrscht Gunst und Neigung. Nicht der Sehende wird von der göttlichen Erscheinung beseligt, nur der Blinde schaut ihre Herrlichkeit. Ungehofft sind sie da, und fliehen die Erwartung, kein Bann zwingt die Freien herab. Nur ein Gott ruft Freude auf die Wangen der Sterblichen, ohne Wunder ist kein Glück. Alles Menschliche muß von der Zeit gebildet werden, das Schöne steht vollendet von Ewigkeit da, sie ersteht, wie Aphrodite, eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.

Die Romantik hat diese Gunst gelästert, indem sie ihr die Abstraction des Heiligen entgegensetzte. Im Heidenthum war das Vergnügen, das im Busen des Geschöpfes floß, auch die Lust des Schöpfers, es war die irdische Kraft, der irdische Heldenmuth, der im Olymp seine Kränze empfing, es war die irdische Schönheit, die in den Göttergestalten athmete, das irdische Denken, in dem sein Maaß

sich wiederfand. Unser Gott dagegen entzieht sich dem Verstande wie der Natur; mühsam suchen wir nach ihm in den Ideen, fruchtlos in der Sinnenwelt. In der Stille der Natur spricht das Jenseits nicht; Gottes Hülle ist finster wie er selbst, nur das Entsagen kann ihn feiern. Damals kleidete sich selbst der Tod in das heitere Bild eines Genius; noch im Ausgang des Lebens sprach sich das Maaß der Schönheit aus, und schöne Bilder scherzten um die Nothwendigkeit. Gemessen wurde der Mensch nach seinem eignen Maaß; ein Sterblicher hielt die Richterwage des Orkus. In Elysium fand der Mensch seine eignen, irdischen Freuden wieder, und selbst der düstere Gott der Schatten öffnete sich der seelenvollen Klage des Menschen.

In dem Christlichen Weltgericht dagegen spricht ein heiliger Barbar, dessen Auge keine Thräne kennt, nach der Geister schrecklichen Gesetzen:

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus.
Quid sum miser tum dicturus?
Quem patronum rogaturus?
Quum vix justus sit securus!

Zwar wird mir eine Ewigkeit jenseit des Grabes verheißen, aber was ich auf dieser Welt verließ, bleibt ohne Wiederkehr verloren. Fremde, nie verstandene Entzücken schauern mich aus jenen Welten an. Diese Ewigkeit ist nur die lügenhafte Mumie der Zeit. Sein ganzes Leben hindurch soll der Mensch entsagen und entbehren, im Glauben an eine fremde, unverstandne Seligkeit. Aber was man von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück. So ist der Reichthum der lebendigen Götterwelt gefallen, um Einen zu bereichern, Einen, der freundlos und einsam, keiner Göttin, keiner Irdischen Sohn, ohne Brüder, ohne Gleichen, in ferner Höhe weilt. Zu seiner Seligkeit bedarf er keines Andern; er kennt die menschliche Liebe nicht, denn er ist ohne Bedürfniß, er zeigt nur Gnade. Er war schon selig, ehe es Wesen gab, und so steht er in dem langen Strom der Zeiten ewig nur sein eigen Bild. Neben diesem Unendlichen ist der höchste Geist der Sterblichen ein Wurm; die Menschen waren göttlicher als die Götter noch menschlicher waren. — So schließt die erste Ausgabe jenes Gedichts: Du Werk und Schöpfer des Verstandes, dessen Strahlen mich niederschlagen! Gib mir ein Maaß für dich, oder spare dein Sein für die andere Welt; dieses mein Leben kannst du nur verwirren, nicht erleuchten.

Die Erklärung Schiller's gegen das Christenthum war entschiedner und zusammenhängender, als sich Göthe je darüber ausgesprochen hat; wir können es daher Stollberg nicht verdenken, als er ein Zetergeschrei erhob über diesen gottlosen Frevel, und über den Dichter als Beleidiger der göttlichen Majestät den Stab brach. Es war mit diesem Heidenthum der Romantik kein bloßer Scherz. Ebensowenig aber kann es uns Wunder nehmen, wenn ihm Schiller mit folgender Xenie antwortete: „Als du die Griechischen Götter gelästert, da warf dich Apollo aus dem Parnaß; dafür gingst du in's Himmelreich ein.“ Eine gesunde und frohe Natur braucht nach Schiller's Erklärung keine Gottheit und keine Unsterblichkeit, denn sie ist fertig und ruht in sich selbst.

Man täusche sich nicht, als ob es nur dem höchsten Wesen des Rationalismus gelte, das als Verstandes-Abstraction dem Herzen fremd bleibt. Das Christenthum in allen Formen richtet seine volle Energie gegen die Unmittelbarkeit des Seins. Gerade die offenbarte Religion, das Reich des Geistes ist es, welche der Dichter verwerfen muß, weil durch sie die natürlichen Bande des organisch entwickelten Lebens gelöst werden. So wird in der ersten Walpurgisnacht die idyllische Einheit des Geistes mit der Natur in den alten nordischen Heiden gefeiert, dem Glauben der dumpfen Pfaffenchristen gegenüber, die in ihrem transcendenten Himmel den Teufel als die wesentliche Macht anbeten, und sich vor der Natur entsetzen; so kehrt sich in der Braut von Corinth die sittliche Eintracht des Familienlebens gegen die neue Religion, die eine künstliche Ordnung der Geister einführt, und so den alten Glauben und die alte Treue gehässig zerbricht. Diese Herrschaft des Geistes kennt kein natürliches Leben, sondern nur Opferung, wie sie auch in ihrem Gott nur den Gekreuzigten anbetet; und statt der Opferstiere fallen Menschen in unerhörter Zahl seinem unheimlichen Dienst. Aber die natürliche Liebe durchbricht auch den Zwang dieses Himmels; im Tode wird sie nicht mehr durch das Gelübde der Entsagung gefesselt, und führt die Liebenden den alten Göttern zu.

Enge mit dem transcendenten Wesen der Religion hängt der Dualismus des Rechts zusammen. Als noch das Schöne das einzige Heilige war, da schürte die heilige Mordsucht keine Flamme, da rauchte kein unschuldig Blut. Das Herz, das in sich selbst das Maaß des Schönen trug, verschmähte der Pflichten knechtisches Geleit; alle

Wesen dienten freudig dem Gleichmaaß der Kunst. Jetzt aber spricht das Göttliche nicht mehr im Gefühl, im Gewissen; die aus der Natur entschwundene Gottheit muß sich wunderbar, äußerlich, durch das Wort offenbaren. Nur das Gespenst des Gesetzes steht noch auf der Warte; es mag Jahrhunderte dauern, diese Mumie eines vergangenen Seins, bis die Natur erwacht, und das hohle Gebäu zerschmettert.

So sind die objectiven Mächte des Lebens: Begriff, Glaube, Recht, gebrochen; aber die Kunst ersetzt ihren Jüngern diese verlorne Welt, indem sie dieselben der Macht der Wirklichkeit entzieht, und sie in das Reich des Scheines führt. Wollt ihr frei sein in diesem Reich des Todes, so brechet nicht von seines Gartens Frucht; werft die Angst des Irdischen von euch, fliehet aus dem engen, dumpfen Leben in das Land der Ideale! Nur am Scheine weide sich der Blick; der Genuß rächt sich durch das Fliehen der Begierde. Durch der Begierde blinde Fessel an die Erscheinungen gebunden, entflieht dem Wilden, ungenossen, die schöne Seele der Natur. Aber die Natur selbst leitet auf den Pfad der freien Kunst. Auf der Welle schwimmt das Bild der Gegenstände, von ihrem Wesen abgeschieden, ihr eignes liebliches Idol, und giebt so der Kunst, der Macht des Scheines, einen Gegenstand. Die freie Seele windet sich aus dem Sinnenschlafe los; zum erstenmal genießt sich der Geist in den Freuden aus der Ferne, die nicht von der Gier des Genusses getrübt und abhängig sind. So allein geht das Unvergängliche hervor. Beklaget es nicht, daß der Reichthum des wirklichen Lebens euch fremd bleibt; in viel reinerem Lichte führt sinnvoll die Kunst das Große aller Zeiten an eurem geistigen Auge vorüber. Nur sie, die Macht des Scheines, ist ewig jung, sonst wiederholt sich Alles im Leben. Nur was durch kein Band an die unfreie Wirklichkeit geknüpft ist, zu keiner Zeit geschehen, in keinen Raum beschränkt, das allein veraltet nie. Die Cultur ist der Bruch mit der Natur, die Aufhebung der Harmonie durch unendliches Streben; der Dichter ist Priester und Prophet der Natur, und ist weissagend die verlorne zurück. Verbrüdert mit der Kunst verharrt die reine Natur, ein ewig gleiches Bild ohne Geschichte und ohne Zeit. Ewig wechselt der Wille den Zweck und die Regel, in ewig wiederholter Gestalt wälzen die Thaten sich um; aber jugendlich, in immer veränderter und doch gleicher Schöne, ehrt die Natur das alte

Geſetz; ſie nährt an gleicher Bruſt die wechſelnden Alter, ſie bewahrt in treuen Händen dem Mann, was ihr das Kind vertraut, und uns, dem Greiſenalter der Menſchheit, lächelt noch die Sonne Homer's.

Die alten Götter ſind dahingegangen, ſie haben alle Farben, alle Lebenstöne mit ſich fortgenommen, und uns nur das entſeelte Wort gelaſſen. Aber erſt ſo ſind ſie wahrhaft ewig; weggeriſſen aus der Zeitfluth, ſchweben ſie gerettet auf den freien Höhen der Dichtung, denn was im Geſang unſterblich leben ſoll, muß von den engen Bedingungen des Lebens befreit ſein. Nun werden ihnen reinere Opfer angezündet; mit der Wirklichkeit iſt das Gemeine verſchwunden, und was göttlich war, iſt nun ein reiner Beſitz des Geiſtes. Die Kunſt feiert in ihm nicht das Vergangene, ſondern das ewig Gegenwärtige.

Dieſes iſt nicht ein Kind der Zeit; der Staub des Endlichen hat ſein reines Daſein nicht verkümmert. Es hat einen höhern Urſprung, als was ſonſt das Leben widerſprechend bewegt. Die Muſe iſt ein Mädchen aus der Fremde, man weiß nicht woher ſie kommt und wohin ſie geht; die Blumen, die ſie bringt, ſind Kinder einer glücklicheren Natur. Sie erweitert alle Herzen, und doch weiſt ihr überirdiſcher Adel jede Vertraulichkeit zurück.

Ein neuer Dom des Ideals hat ſich dem gemeinen Gewühl der Erde gegenüber abgeſchloſſen; wer vom Markt durch die gemalten Fenſterſcheiben hineinſieht, dem iſt alles düſter und unverſtändlich; den Kindern Gottes aber, im Innern des Heiligthums, iſt Alles farbig und helle; bedeutend winkt ein edler Schein. An der Dichterbruſt beginnt die Natur zu erwarmen, ſie findet eine Sprache wieder, ſie verſteht den Klang des Herzens; ſelbſt das Seelenloſe wird von dieſer Macht des Gemüths zum Leben erweckt. Nur die Schule hatte die Natur entgöttert; die Kunſt giebt ihr das Leben wieder, das ſie in der Zeit der Fabel beſaß.

— Allein dieſes Leben iſt nur in der Phantaſie. Die Seele ſoll nur ſcheinen, bis ſie wird; erſt wenn die Beſtimmtheit fällt, verklärt ſich der Geiſt. Jene himmliſchen Geſtalten, ſie fragen nicht nach Mann und Weib. Das wirklich Irdiſche bleibt doch unſchön und ungeiſtig, denn es trägt den Widerſpruch in ſich, das Verlangen und die Grenze. Wen die Zeit in ihren Wirbeltanz reißt, der verfällt der Unfreiheit. In der Schönheit ſtillem Schattenlande dagegen rinnt des Lebens Fluß ſanft und eben, und es ruhen die ausgeſöhnten

Triebe. In der Gewißheit des Sieges ſchweigt jeder Zweifel, und ausgeſtoßen iſt jeder Zeuge menſchlicher Bedürftigkeit. In den heitern Regionen der reinen Formen iſt kein Schmerz, kein Kampf, kein Geſetz, überhaupt kein Widerſpruch mehr; des Erdenlebens ſchweres Traumbild ſinkt, das Göttliche hat ſich ſelbſt verklärt.

Nur durch das Morgenthor des Schönen drang der Menſch in die Erkenntniß. Voraus offenbart wurde dem kindlichen Verſtand ein Symbol des Schönen, was erſt nach Jahrtauſenden die alternde Vernunft wiederfinden konnte. Die Kunſt war die erſte Stufe der Menſchheit in die erhabne Geiſterwelt. Urania, deren reinen Blick nur Unſterbliche ertragen, legte ihre Feuerkrone ab und ſtand als Schönheit da; ſie ward zum Kinde, daß Kinder ſie verſtehn. Was wir hier als Schönheit empfinden, iſt nichts Anderes, als was einſt als Wahrheit uns entgegentreten wird. So hat die Kunſt, durch die Freiheit des Scheins, in der Kinderzeit des Menſchengeſchlechts die Wildheit der ungezähmten Begierde gebrochen. In das Leben wie in die Anſchauung brachte ſie das Maaß. Lang ehe die Weiſen, die Denker, die Geſetzgeber ſprachen, löſte eine Ilias das Räthſel des Schickſals. In dem weichen Umriß der Erſcheinungen ſchwindet der harte Widerſpruch der Weſenhaftigkeit. Die Freude des Spiels kam zu den Menſchen herab. Aber die Kunſt war nicht nur das erſte Streben der ſeelenbildenden Kraft, ſie iſt auch das letzte Ziel. Frech wirft das abſtracte Denken die ſanften Formen der Schönheit ab, aber alle Schätze, die der Denker aufhäuft, werden erſt dann wirklich ſein, wenn ſeine Wiſſenſchaft dem Schönen zureift, und ſich zum Kunſtwerk adelt. Je höhere Ordnungen der Geiſt entdeckt, je reicher der Gedanke ſich ausbreitet, deſto ſchönere Räthſel treten aus der Nacht, deſto reiner vollenden ſich die Formen, bis endlich Dichtung und Wahrheit Eins ſein werden. Dann fließen die ſieben Strahlen, in welche ſich das Weiße brach, in Einen Strom des Lichtes zurück.

Bis dahin aber, ſo lange in trüber Jenſeitigkeit das Göttliche ſich dem Leben und Denken entzieht, flüchte die Wahrheit, von ihrer Zeit verſtoßen, in den Schutz der Muſen. Der Künſtler erhebe ſich über das Zeitliche; in ſeinem Bilde ſpiegle ſich das Reich der Zukunft. Die Gewißheit, die das Denken ängſtlich ſucht, hat die Dichtung unmittelbar in ſich ſelbſt; denn was ſchöne Seelen ſchön empfinden, muß trefflich und vollkommen ſein.

Es ist dies die Zeit, wo durch die gemeinsame Wirksamkeit Göthe's und Schiller's, an die sich in weiterem Sinn Herder und Jacobi anschlossen, während die eigentlichen Romantiker, mehr oder minder angeregt, in der Ferne blieben, in die Poesie ein rüstiges Treiben eintrat; ihr ruhiger Genuß hörte auf, und die Anstrengung der ästhetischen Bildung und Schöpfung begann. Mit der Recension über Bürger's Gedichte verurtheilte Schiller seine eigne Vergangenheit, und stellte das Höchste als Maaß der dichterischen Schöpfung auf. Die Welt der Künstler sollte sich von der gemeinen abschließen, um jene aus ihrer Gemeinheit zu ziehn, ihr als lebendiges Beispiel vorzuleuchten, und so das ganze Leben zu vergeistigen. Der Beruf des Künstlers wurde in einem höhern Sinn aufgefaßt: als eine Mission gegen die Plattheit des Alltagslebens, als die Priesterschaft einer geistigen Welt. Es trat ein fremdes Element in die Poesie ein, der Gedanke. Schiller hatte sich mit Interesse der kritischen Philosophie zugewandt, soweit sie seinem ästhetischen Sinne verständlich war, und suchte, was Göthe in der unmittelbaren Wirklichkeit des genialen Seins fand, als ein Ideal durch die Kunst vorzubereiten: die reine Menschheit. Dies ist der Sinn seiner Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts.

„Woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurtheile und diese Verfinsterung der Köpfe bei allem Licht, das Philosophie und Erfahrung aufsteckten? Das Zeitalter ist aufgeklärt, d. h. die Kenntnisse sind gefunden, die hinreichen würden, wenigstens unsre praktischen Grundsätze zu berichtigen. Woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?

Erkühne dich, weise zu sein. Energie des Muths gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur, als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegensetzen.

Der zahlreichere Theil der Menschen wird durch den Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als daß er sich zu einem neuen und härteren Kampf mit dem Irrthum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er selbst der sauern Mühe des Denkens entgeht, läßt er Andere gern über seine Begriffe die Vormundschaft

führen, und geschieht es, daß sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priesterthum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Andere ziehn den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt, und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. *Sie mußten schon weise sein, um die Weisheit zu lieben.*

Ausbildung der Empfindung ist also das dringendere Bedürfniß der Zeit, nicht bloß, weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zur Verbesserung der Einsicht erweckt.

Das Werkzeug dieser Ausbildung ist die schöne Kunst.

Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling ist. Eine wohlthätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem Griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden, so kehre er, ein fremder Gast, in sein Jahrhundert zurück, furchtbar wie Agamemnon's Sohn, um es zu reinigen.

Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbild wird das Urbild wiederhergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur überlebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Poesie ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.

Wie verwahrt sich aber der Künstler vor der Verderbniß seiner Zeit? — *Wenn er ihr Urtheil verachtet.* — Gleich frei von der Geschäftigkeit, die in den Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftigen Geburten der Zeit den Maaßstab des Unbedingten anwendet, *überlasse er dem Verstand, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen*; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeu-

gen. Dieſes präge er aus in Täuſchung und Wahrheit, und werfe es ſchweigend in die unendliche Zeit.

Gieb der Welt die Richtung zum Guten, ſo wird der ruhige Rhytmus der Zeit die Entwickelung bringen. Dieſe Richtung haſt du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Nothwendigen und Ewigen erhebſt, wenn du, bildend, das Nothwendige und Ewige in einen Gegenſtand ihrer Liebe verwandelſt. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muſter zu empfangen, das du ihr geben ſollſt, ſo wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Geſellſchaft, bis du des Ideals in deinem Herzen verſichert biſt. Ohne deiner Zeitgenoſſen Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Reſignation ihre Strafe, und beuge dich mit Freiheit unter das Joch, das ſie gleich ſchlecht entbehren und tragen. Verjage die Willkühr, die Frivolität, die Rohheit aus ihren Vergnügungen, ſo wirſt du ſie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Geſinnungen verbannen. Wo du ſie findeſt, umgieb ſie mit edlen, mit großen, mit geiſtreichen Formen, und ſchließe ſie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit, und die Kunſt die Natur überwindet.

Mit dem Angenehmen, Guten und Vollkommenen iſt es dem Menſchen nur Ernſt; mit dem Schönen ſpielt er. Man nennt Spiel, was weder ſubjectiv noch objectiv zufällig iſt, und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt. Der Menſch ſpielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Menſch iſt, und er iſt nur da ganz Menſch, wo er ſpielt. Das Leben der Götter im Olymp iſt ein Spiel. Die Alten ließen ſowohl den Ernſt und die Arbeit als die nichtige Luſt von der Stirn der ſeligen Götter verſchwinden, gaben die Ewigzufriedenen von den Feſſeln jedes Zwecks, jeder Pflicht, jeder Sorge frei, und machten den Müßiggang und die Gleichgültigkeit zum beneidenswerthen Looſe der Götter: ein bloß menſchlicher Name für das freiſte und erhabenſte Sein. Sowohl der materielle Zwang der Naturgeſetze, als der geiſtige Zwang der Sittengeſetze verlor ſich in ihren höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beide Welten zugleich umfaßte, und aus der Einheit jener beiden Nothwendigkeiten ging ihnen erſt die wahre Freiheit auf. Beſeelt von dieſem Geiſt, löſchten ſie von den Geſichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus. Indem der weibliche Gott unſre Anbetung heiſcht, entzündet das göttliche Weib unſre

Liebe: aber indem wir uns der himmlischen Holdseligkeit aufgelöst hingeben, schreckt die himmlische Selbstgenügsamkeit uns zurück. In sich selbst ruht und wohnt die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, als wenn sie jenseit des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstreit. Da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöße, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte.

Was ist der Mensch, ehe die Schönheit ihm freie Lust entlockt, ehe die ruhige Form das Leben besänftigt? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urtheilen, selbstsüchtig, ohne er selbst zu sein, ungebunden, ohne frei zu sein, Sklave, ohne einer Regel zu dienen. Die Welt ist ihm bloß Schicksal, nicht Gegenstand; was ihm weder giebt noch nimmt, ist ihm nicht vorhanden. Einzeln und abgeschnitten, wie er sich selbst in dem Reich der Wesen findet, steht jede Erscheinung vor ihm da. Alles was ist, ist ihm durch die Macht des Augenblicks; jede Veränderung ist ihm eine ganz frische Schöpfung, weil mit dem Nothwendigen in ihm die Nothwendigkeit außer ihm fehlt. Umsonst läßt die Natur ihre reiche Mänigfaltigkeit an seinem Sinn vorübergehn: er sieht in ihrer Fülle Nichts als seine Beute, in ihrer Macht Nichts als seinen Feind. Ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem Bedürfniß gequält, findet er nirgend Ruhe als in der Ermattung, und nirgend Grenze als in der erschöpften Begierde.

Die Reflexion ist das erste liberale Verhältniß des Menschen zum Weltall. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihren in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, daß sie ihn der Leidenschaft entzieht.

Die Natur, die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Object vor seinem Blick. Was ihm Object ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Object zu sein, muß es die seinige erfahren. Soweit er der Materie Form giebt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich. Jedem Schreckniß der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Object zu verwandeln weiß. Mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter: sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt, und überraschen ihn mit seinem eignen Bild, indem sie seine Vorstellungen werden.

Das Interesse am Schein ist ein Zeugniß der Freiheit, denn

ſolange die Noth gebietet, und das Bedürfniß drängt, iſt die Phantaſie mit ſtrengen Feſſeln an die Wirklichkeit gebunden. Nun offenbart ſich eine Kraft, die unabhängig von einem äußern Stoff ſich durch ſich ſelbſt in Bewegung ſetzt, und Energie genug beſitzt, die andringende Materie von ſich abzuhalten. Die Realität der Dinge iſt ihr Werk, der Schein des Menſchen, und ein Gemüth, das ſich am Scheine weidet, erfreut ſich ſchon nicht mehr deſſen, was es empfängt, ſondern deſſen, was es thut.

So wie die Luſt am Spiel ſich regt, wird ihr auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbſtändiges behandelt. Der Schein iſt des Menſchen Eigenthum. Nichts darf ihm hier heilig ſein, als ſein eignes Geſetz, ſobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche ſein Gebiet von dem Daſein der Dinge ſcheidet.

Je ſorgfältiger er die Geſtalt von dem Weſen trennt, und je mehr Selbſtändigkeit er derſelben zu geben weiß, deſto mehr wird er nicht blos das Reich der Schönheit erweitern, ſondern ſelbſt die Grenzen der Wahrheit bewahren: denn er kann den Schein nicht von dem Wirklichen reinigen, ohne zugleich das Wirkliche vom Scheine frei zu machen.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich des Geſetzes baut die äſthetiſche Bildung unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin ſie dem Menſchen die Feſſeln aller Verhältniſſe abnimmt, und ihn von Allem was Zwang heißt, entbindet.

Der Begriff der Poeſie iſt kein anderer, als der Menſchheit ihren möglichſt vollſtändigen Ausdruck zu geben. Alle andern Formen der Vorſtellung trennen den Menſchen, weil ſie ſich ausſchließlich entweder auf den ſinnlichen oder auf den geiſtigen Theil ſeines Weſens gründen; nur die ſchöne Vorſtellung macht ein Ganzes aus ihm, weil ſeine beiden Naturen dazu zuſammenſtimmen müſſen. Das abſolut Gute kann nur unter Bedingungen möglich ſein, die allgemein nicht vorauszuſetzen ſind: denn die Wahrheit iſt nur der Preis der Verleugnung. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Weſen vergißt ſeiner Schranken, indem es ihren Zauber erfährt.

Hier, im Reich des äſthetiſchen Scheines, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer ſo gern auch dem Weſen nach realiſirt ſehn möchte; und wenn es wahr iſt, daß der ſchöne

Ton in der Nähe des Throns am vollkommensten reift, so müßte man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menschen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuschränken scheint, um ihn in eine ideale Welt zu treiben.

Existirt aber auch ein solches Reich des schönen Scheins? Dem Bedürfniß nach existirt es in jeder feingestimmten Seele; der That nach aber möchte man es wohl, wie die reine Kirche und die reine Republik, nur in einigen wenigen auserlesenen Kreisen finden, wo der Mensch nicht nöthig hat, seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen."

Von diesen Ideen durchdrungen, trieb Schiller zu einer fortdauernd erhöhten Stimmung; da er im Dichter den einzig wahren Menschen sah, so wollte er ihn ebenso von den dürren, grauen Abstractionen der Metaphysik als von der Gedankenlosigkeit des unmittelbaren Genusses fern halten. Göthe wurde ganz von diesen Ansichten hingerissen, so sehr sie seiner innersten Natur widersprachen. Gemeinsam schleuderten sie der überall wuchernden Plattheit der Gesinnung und Rohheit der Empfindung ihre Xenien entgegen, in denen über alle Mittelmäßigkeit der Stab gebrochen wurde. Die Erbitterung über diese Tyrannei des Schönen läßt sich nur mit der Furcht vergleichen, die man vor einem Bündniß so entgegengesetzter Kräfte hegte. Das Bündniß steht einzig da, ein so ergänzendes Zusammenwirken der bedeutendsten Geister, welche die deutsche Poesie hervorgebracht, eine so innige Übereinstimmung bei der größten Divergenz der Richtungen machte es allein möglich, dem Reich der Dichtung auf einige Zeit einen formellen Sieg über die Realität der Wissenschaft und der Praxis zu verschaffen. Unwillig fühlten sich die edelsten Kräfte in diesem Kreise festgebannt; Herder, Jacobi, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Jean Paul, Hölderlin, die Romantiker: wie sehr im Einzelnen verletzt und verwirrt, sie beugten sich alle dem höhern Einflusse des leitenden Gestirns.

Dennoch war der Einfluß nur vorübergehend, wie auch jenes Bündniß nur ein scheinbares war. Der Dichter wurde bald durch die idealistische Nöthigung des Denkers belästigt, und wenn er im Anfang selbst darauf gedrungen hatte, die Zeit und das Jahrhundert

ganz zu vergessen, und nur den strengen Grundsätzen der Idealität zu folgen, so wurde ihm in der Ausübung diese Art Poesie doch zu einer gar zu ernsten Beschäftigung. Der Idealismus wirkt zerstreuend und verneinend auf die geniale Natur, deren Kraft darin besteht, unbefangen die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt auf sich eindringen zu lassen, deren reinstes Sein ist, denkend nicht zu wissen, was sie denkt. Alles was das Genie als Genie thut, geschieht unbewußt. Der Mensch von Genie kann auch verständig handeln, nach gepflogener Überlegung, aus Überzeugung; das geschieht aber alles nur so nebenher. Kein Werk des Genies kann durch Reflexion verbessert werden, aber das Genie kann sich durch Reflexion dergestalt heraufheben, daß es endlich musterhafte Werke hervorbringt.

In sich selbst hat der Dichter sein Wohl und sein Wehe zu suchen, das ist die Erhabenheit, der Wahn und die Schuld des Poeten. Der Dichter muß ganz sich, ganz in seinen geliebten Gegenständen leben. „Er, der vom Himmel auf das Köstlichste begabt ist, der einen sich immer selbst vermehrenden Schatz im Busen bewahrt, er muß auch von Außen ungestört mit seinen Schätzen in stiller Glückseligkeit leben — die von jedem ernsten Bestreben gestört würde. — Wie einen Gott hat das Schicksal den Dichter über das Menschengewühl hinübergesetzt. Er sieht das Gewirr der Leidenschaften sich zwecklos bewegen, er sieht die unauflöslichen Räthsel der Mißverständnisse, denen oft nur ein einsilbiges Wort der Entwickelung fehlt, unsäglich verderbliche Verwirrungen verursachen. Wenn die Andern wachend träumen, und von ungeheuern Vorstellungen aus ihren Sinnen geängstigt werden, so lebt er den Traum des Lebens als ein Wachender. Und Er, der wie ein Vogel gebaut ist, um die Welt zu überschweben, auf hohen Gipfeln zu nisten, und seine Nahrung von Knospen und Früchten, einen Zweig mit dem andern leicht verwechselnd, zu nehmen, er sollte zugleich wie der Stier am Pfluge ziehn — sich mit mühevoller Thätigkeit in den Ernst des wirklichen Lebens vertiefen, und so seine Freiheit verkaufen?“ *)

Aber so ist der Dichter eine Parasitenpflanze, die nur auf fremdem Organismus gedeiht. Diese Freiheit, wie der Dichter sie versteht, ist eine gefährliche im Verhältniß zur sittlichen Ordnung.

Eben deswegen, weil der Geschmack nur auf die Form sieht,

*) Wilhelm Meister.

giebt er dem Gemüth die gefährliche Richtung, nur nach der Erscheinung den Werth der Dinge zu bestimmen und alle Realität überhaupt aufzuopfern. Die Neigung zum Gefälligen zieht von ernster und anstrengender Wirksamkeit ab, die freien Bilder der Phantasie verwirren den Blick für das Wirkliche, der anscheinende Adel der Leidenschaft blendet gegen ihre Unsittlichkeit.

„Dafür, daß bei dem ästhetisch verfeinerten Menschen die Phantasie auch in ihrem freien Spiel sich nach Gesetzen richtet, und daß der Sinn sich gefallen läßt, nicht ohne Beistimmung der Vernunft zu genießen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienst verlangt, in dem Ernst ihrer Gesetzgebung sich nach dem Interesse der Einbildungskraft zu richten, und nicht ohne Beistimmung der sinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als nothwendige Bedingung festgesetzt, und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet. Eben die Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, üben unter der Maske von Adel und Würde eine noch viel schlimmere Tyrannei aus. Die Forderung der Phantasie, daß in der Erscheinung sich die Größe des Wesens geltend mache, wird gefährlich, sobald Empfindung und Vernunft ein entschiedenes Interesse haben, sobald die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geschmack empört. Durch die Gewöhnung, in einem ideellen Gebiet, das von der Wirklichkeit durch eine Abstraction der Phantasie getrennt ist, Befriedigung zu suchen, wird das Herz gegen das Leben erkältet, und sieht allmälig mit vornehmer Ironie auf das Gesetz des Lebens als auf ein beschränktes und illusorisches Gewebe der Willkühr herab.“*) Das ästhetische und das moralische Urtheil sind in ihren Motiven wie in ihrem Stoff sich geradezu entgegengesetzt. Es liegt in der freien Dichtung etwas Dämonisches.

Diese andere Seite des ideellen Traumlebens ist im Tasso dargestellt. Dieses Drama ist die höchste Kritik, welche die Poesie an sich selber ausübt.

Das Resultat ist kein tragisches: es liegt in dem Bewußtsein, daß die wirkliche Welt und die ideelle des Poeten nicht zu einander passen, und, wenn sie sich begegnen, sich nur verwirren.

---

*) Schiller.

Die Phantaſie des Dichters iſt frei, aber dieſes Recht fällt nur in die Welt des Scheines, in das weſenloſe Reich der Einbildungskraft. Wenn das Geſetz des Scheines ſeine Grenzen überſchreitet, und in die Wirklichkeit hinübergreift, wird es zur Lüge. Nur ſoweit er ſich von allem Anſpruch auf Realität losſagt, und allen Beiſtand der Realität entbehrt, iſt der Schein äſthetiſch. Der Schein in der moraliſchen Welt iſt nur zu ertragen, inſoweit er weder Realität vertreten will, noch von derſelben vertreten zu werden braucht.

Den eigentlichen Charakter erhält aber die abſtracte Poeſie dadurch, daß ſie ſchrankenloſe Subjectivität iſt, daß ſie in ſich den Mittelpunkt des Univerſums ſieht, und Alles auf ſich ſelbſt bezieht. So ſieht ſie Alles in falſchem Lichte.

Die Idee des Schönen iſt im Gemüth; die Geſtalten aber, in welchen ſie ſich ausprägt, liegen draußen. Aber dieſe Beſtimmtheit kehrt dem Dichter nur die Seite zu, die er verſteht. Sein Auge weilt auf dieſer Erde kaum, es naſcht nur flüchtig an der Oberfläche des Wirklichen. Was die Geſchichte, was das Leben giebt, er nimmt es gleich und willig auf; das weit Zerſtreute ſammelt ſein Gemüth, und ſein Gefühl belebt das Unbelebte. Oft adelt er, was den Andern gemein erſcheint, und das Geſchätzte wandelt er zu Nichts. Die Welt iſt ein Spiegel, der ihm nur ſein eignes Antlitz zeigt. In dieſem eignen Zauberkreiſe wandelt der Wunderbare und zieht die Menſchen an; er ſcheint ſich ihnen zu nahn, und bleibt ihnen fern; denn ſeine Beziehung iſt nur in der Imagination; er ſcheint ſie anzuſehn, und Geiſter mögen an ihrer Stelle ſeltſam ihm erſcheinen. Dieſe träumeriſche Auffaſſung der Objectivität läßt auch in der moraliſchen Welt die Thaten und die Geſinnungen als Spiel der Phantaſie erſcheinen.

Von dem Kreiſe, der ſein ſchönes Talent liebt und bewundert, wird der Dichter gehegt und geſchont; er lernt den eigentlichen Ernſt, den Kampf des Lebens nicht kennen. So fürchtet er die Menſchen, indem er ſie nicht kennt; und von einer Kenntniß der Menſchen iſt nur bei dem die Rede, der ihre Mühen theilt. Dem bloßen Beobachter bleibt der eigentliche Sinn dieſes Menſchenoceans fremd; wenn er aus ſeiner phantaſtiſchen Welt in die wirkliche hineinſchaut, ſo ſpiegelt ſie ihm nur die ſeine wieder. Nicht allein der Charakter bedarf zu ſeiner Ausbildung, ſich in den Strom der Welt zu ſtürzen, ſondern auch das Verſtändniß der menſchlichen Natur. Ein edler

Mensch kann seine Bildung einem engen Kreise nicht danken, weil dieser ihn nicht nöthigt, aus seiner Subjectivität herauszutreten.

Soviel der Dichter in dem wirklichen Leben erlangen möge, so quält ihn doch stets das Bewußtsein, daß er hier eigentlich fremd sei, daß er nur geschont und geduldet werde. Darum zehrt an seinem Leben ein tiefer Neid gegen die Männer der wirklichen Welt, so sehr er ihr Treiben scheinbar von der Höhe seiner poetischen Glorie herab verachtet. Er wird auf's Tiefste verwundet durch die Schilderung einer Welt, die in ihrem vernünftigen Zusammenhang alles Anomale nöthigt, in ihren Kreis dienend und fördernd einzutreten. Diese Gestalten einer fremden Welt, die sich lebendig, rastlos, ungeheuer um einen großen Mann gemessen dreht, treffen ihn wunderbar, und rütteln ihn auf eine verwirrende Art aus seinem Traume; er versinkt in sich selbst, und fürchtet, in dieser rauschenden Bewegung als ein ohnmächtiger Wiederhall sich zu verlieren. Der Fürst spricht von den Sachen dieser Welt nie ein ernstes Wort mit ihm; er läßt ihm Freiheit und Ruhe, weil er ihn unnütz glaubt. Und was ihn am meisten verdrießen muß, ist das Bewußtsein, daß diese Stellung ihm in der That angemessen ist; daß selbst die Gunst, deren er sich bei den Frauen erfreut, zum Theil daher rührt, daß sie ihn bevormunden, in den praktischen Dingen, von denen er Nichts versteht, und deren er doch bedarf, für ihn sorgen; daß sie mit ihm spielen. Er verlangt es, denn er will gehegt, geschont, getragen sein, und doch ist er innerlich entrüstet darüber. Er lebt in einer Welt des Scheines, und zürnt dennoch, wenn das Wesen ihm entgleiten will. Diese Welt des schönen Scheins hat keinen Halt in sich selber, sie bedarf eine objective Grundlage. Der Dichter ist nicht geboren, frei zu sein, denn der Schein muß an einem festen Dasein haften; es giebt für ihn kein schöneres Glück, als einem Fürsten zu dienen. Der Hof ist der angemessene Aufenthalt des Poeten, dieser Glanz eines in sich ruhenden Spiels, das den Schein bedarf und hegt. Allein der Dichter fühlt doch, daß von einem wahren Vertrauen nicht die Rede sein kann; der Fürst ist der Herr, und weiß bei aller gütigen Gesinnung diesen Abstand sehr wohl zu würdigen.

Die äußern Eigenschaften, die zum Wesen des Dichters gehören, sind Tasso nicht versagt; er ist jung, von gefälligem Äußern, und von Adel. Jugend, Schönheit und Adel sind die Ideale des Dichters. Die Verwandschaft zwischen dem Adel und der Poesie ist

nicht eine bloß äußerliche; es liegt beiden die abstracte Trennung des Idealen vom Gemeinen zu Grunde.

Niemand glaube die ersten Eindrücke der Jugend überwinden zu können, heißt es in diesem Sinn im Wilhelm Meister. Ist er in einer löblichen Freiheit, umgeben von schönen und edlen Gegenständen, aufgewachsen, so wird er ein reineres, vollkommneres und glücklicheres Leben führen, als ein Anderer, der seine ersten Jugendkräfte im Widerstand zugesetzt hat. Ein Mensch, dessen Jugend das Schicksal in schmutzige Hütten, Ställe und Scheunen verstoßen hat, wird sich nie zur Reinlichkeit, zum Adel, zur Freiheit der Seele erheben. Mit je lebhafterem Sinn er das Unreine in seiner Jugend angefaßt und nach seiner Art veredelt hat, desto gewaltsamer wird es sich in der Folge seines Lebens an ihm rächen, indem es sich, inzwischen er es zu überwinden suchte, mit ihm auf's Innigste verbunden hat.

Der Künstler muß also auf den Höhen des Lebens geboren werden, sonst hat er mit unendlicher Mühe zu erringen, was dem Glücklichen in der Geburt mitgegeben wird. In diesem Reich des Scheins vermittelt zwischen beiden der Schauspieler, denn er muß wenigstens äußerlich darstellen, was der Edelmann lebt. Das echte Schauspiel bewegt sich auf den glänzenden Spitzen der Gesellschaft, das Volk mag gern vornehme Leute sehn, und die Freiheit der Person findet sich nur im Adel. Darum wird W. Meister, der Dichter, Schauspieler, um sich wenigstens den Schein dieser Freiheit anzueignen. In Deutschland, schreibt er an seinen Freund Werner, ist nur dem Edelmann eine gewisse allgemeine Ausbildung möglich. Ein Bürgerlicher kann sich Verdienste erwerben und zur höchsten Noth seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit aber geht verloren, er mag sich stellen, wie er will. Indem es dem Edelmann, der mit den Vornehmsten umgeht, zur Pflicht wird, sich selbst einen vornehmen Anstand zu geben, indem dieser Anstand, da ihm weder Thür noch Thor verschlossen ist, zu einem freien Anstand wird, da er mit seiner Figur, mit seiner Person, es sei bei Hofe oder bei der Armee, bezahlen muß, so hat er Ursache, Etwas auf sich zu halten, und zu zeigen, daß er etwas auf sich hält. Eine gewisse feierliche Grazie bei gewöhnlichen Dingen, eine Art von leichtsinniger Zierlichkeit bei ernsthaften und wichtigen kleidet ihn wohl, weil er sehen läßt, daß er überall im Gleichgewicht steht. Er ist eine öffentliche Person, und

gilt um so mehr, je gehaltener und gemessener sein ganzes Wesen ist, je gleichmäßiger sein Benehmen gegen Hohe und Niedrige, Fremde und Verwandte. Er sei kalt, aber verständig; verstellt, aber klug. Wenn er sich äußerlich in jedem Moment seines Lebens zu beherrschen weiß, so hat Niemand eine weitere Forderung an ihn zu machen, und alles Übrige, was er an und um sich hat, Fähigkeiten, Talente, Reichthum, Alles scheint nur Zugabe zu sein. Der edle Mensch kann sich in Momenten vernachlässigen, der vornehme nie.

Wenn der Edelmann im gemeinen Leben gar keine Grenzen kennt, so darf er überall mit stillem Bewußtsein vor seines Gleichen treten; er darf überall vorwärts dringen, anstatt daß dem Bürger nichts besser ansteht, als das reine stille Gefühl der Grenzlinie, die ihm gezogen ist. Diesen fragt man nicht: wer bist du? sondern: was hast du? welche Einsichten, Kenntnisse, Fähigkeiten, Vermögen? Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person Alles gilt, so giebt der Bürgerliche durch seine Persönlichkeit Nichts, und soll Nichts geben. Jener darf und soll *scheinen*, dieser soll nur *sein*, und was er scheinen will, ist lächerlich und abgeschmackt. Jener soll thun und wirken, dieser leisten und schaffen, er soll einzelne Fähigkeiten ausbilden, um *brauchbar* zu werden, und es wird schon vorausgesetzt, daß in seinem Wesen keine Harmonie sei, noch sein dürfe, weil er, um sich auf Eine Weise brauchbar zu machen, alles Übrige vernachlässigen muß."

Der Edelmann wie der Poet repräsentiren die ideelle Individualität, gegen welche der gemeine Troß nur als Masse wirken kann. Beide haben auch eine andre Sittlichkeit, als der Haufe, eine ästhetische, die nur auf die harmonische Vollendung der Formen, nicht auf den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, nicht auf die innere Durchdringung des Herzens sieht. Zwar ist die goldene Zeit vorbei, wo der Edelmann sagen konnte: *erlaubt ist, was gefällt*; allein noch treffen sich verwandte Herzen in einem exclusiven Cirkel, und theilen den Genuß der Welt, mit dem Wahlspruch: *erlaubt ist, was sich ziemt*. Diese allgemeine Form des schönen Handelns wissen edle Frauen am sichersten anzugeben, denn ihnen ist am meisten daran gelegen, daß Alles wohl sich zieme, was geschieht. Die ästhetische, adlige Moral besteht darin, in allem Handeln die Würde und das Maaß des Scheines zu beobachten, und Alles, was die harmonische Einheit dieser fertigen Welt mit frechem Ungestüm

unterbrechen will, von dem heiligen Ort der gewählten Gesellschaft fern zu halten. Aber die Poesie steht im Nachtheil gegen den Adel, denn ihre Gesetze sind subjectiver Natur, der Adel kann sich historisch erweisen. Wo beides vereinigt ist, prävalirt der Maaßstab des Standes, und wenn wir dieses Drama ein courfähiges nennen, so haben wir damit einen bestimmteren und treffenderen Ausdruck, als wenn wir es mit einer poetischen Qualität, romantisch, classisch u. s. w. bezeichneten.

So klar es ist, daß der reine Dichter in sich verkümmert, indem er zu der Objectivität sich nur anschauend und genießend verhält, so liegt doch in einer Zeit, welche das Subjective allein noch anerkennt, dies Verhalten in seinem Wesen. Selbst in jenem kleinen Kreise findet er, weil die Menschen auch in der vollsten Hingebung Etwas für sich behalten, die Schrankenlosigkeit seiner Forderungen fortwährend gehemmt, und fühlt sich verstimmt. Selbst im Entzücken ist er mit seinem Geist abwesend und wühlt in seinem Innern. Diese ewige Reflexion, die in Ermangelung eines Gegenstandes an sich selber zehrt, ist krankhaft und unwahr. Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur das Leben lehret Jeden, was er sei. Wer sich abgeschlossen hält, wird von jeder Wahrheit, welche die Wirklichkeit ihm aufdrängt, unangenehm überrascht und wie aus einem Traum aufgestört. Er fühlt sich doppelt, mit sich selbst in streitender Verwirrung. Selbst wenn sie ihn erhöht, hat die Gegenwart etwas Unheimliches für ihn. Aber gerade darin liegt der gefährliche Reiz des Dichters für seine Umgebungen, wenn er sie zu meiden, ja zu fliehen scheint, wenn er Etwas zu suchen scheint, was sie nicht kennen, und was er am Ende selbst nicht kennt. Diese Energie der reinen Subjectivität ist zugleich die Qual und der Stolz des Dichters. Es führt in Alles, was er sinnt und treibt, tief in sich selbst. Es liegt um uns herum gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub; doch hier in unserm Herzen ist der tiefste, und reizend ist es, sich hinabzustürzen. Aber in diesen Schmerzen, die in seinem Innern wühlen, hat der Dichter zugleich die schrankenlose Gewißheit seiner göttlichen Bestimmung. Ich halte, sagt Tasso, diesen Drang vergebens auf, wenn ich nicht sinnen oder dichten soll, so ist das Leben mir kein Leben mehr. Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen, wenn er sich schon dem Tode näher spinnt: das köstliche Geweb' entwickelt er aus seinem Innersten, und läßt nicht ab, bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen.

Diese Stelle ist das Vorbild unsers modernen Dichterjammers gewesen, in dem die Poeten sich beklagen, daß der Fluch der Dichtung ein Kainsstempel sei, daß sie mit ihres Herzens bestem Blut die Verse schreiben, welche der Pöbel zwischen Schlaf und Wachen genieße. O Gott! warum gabst du mir Lieder!! Scheint es auch auf den ersten Anblick wunderlich, wie die schöne Gabe, das Leben in einer wohlgefälligen und heitern Form darzustellen, ein Fluch genannt wird, so liegt doch etwas Wahres darin. Der Fluch des reinen, abstracten Dichters ist, das Allgemeine nicht zu kennen, sich nur in seiner Subjectivität zu fassen, und so in dem gediegenen Ernst des Wirklichen nur die Schranke zu sehn. Das ist die Ironie der modernen Kunst.

Das abstracte Gemüth sucht für seine Entzweiung darin einen Trost, daß es entweder der überspannten Empfindsamkeit freien Lauf läßt, oder schrankenlos resignirt. In der Schrankenlosigkeit dieser Resignation versteckt sich der geheime Hochmuth: sie ist nur eine neue Form des ohnmächtigen Trotzes gegen das Objective, das sich der Begierde nicht fügen will, ein neuer Ausdruck der Phantasie, in das Einzelne die Unendlichkeit der Subjectivität hineinzulegen.

Der Ausbruch des poetisch ausgearbeiteten Gefühls ist stets überströmend. Der Dichter empfängt als Anerkennung seiner Leistungen einen Kranz; sogleich springt sein Entzücken ins Krankhafte. Seh' ich doch nicht, wie ich nach dieser Kunde leben soll! O nehmt ihn weg von meinem Haupt! er sengt mir meine Locken, und wie ein Strahl der Sonne, der zu heiß das Haupt mir träfe, brennt er mir die Kraft des Denkens aus der Stirne. Als ihm die Gewißheit wird, geliebt zu sein, demüthigt sich das überschwellende Gefühl vor sich selber, als unwürdig so hohen Glücks, das sich dann doch dem leichtesten Eindruck des Zweifels nicht zu verschließen vermag. Überall ist diese Empfindung des Glücks eine träumerische; nicht minder wird jede Störung seiner Empfindsamkeit als grenzenloses Elend ausgedichtet. Die dichterische Auffassung der Wirklichkeit zeigt immer nur das eigne, unbändige Gemüth.

Die Selbstsucht dieses Gemüths verlangt ein unbedingtes Entgegenkommen. Diese Menschen halten sich für wärmer als die Mäßigen, weil sie die Hitze fliegend überfüllt; in Einem Augenblicke fordern sie, was nur die Zeit gewährt. Wird diese gewaltsame Gluth nicht unmittelbar und unbedingt erwiedert, so wird die Zuneigung

zum Haß. Die Leidenschaft kennt keine Schranken, das Gesetz gilt ihr nicht, denn es hat seine Quelle nicht im absoluten Gemüth. So ist in allen Fällen sein Gefühl nicht ein objectives, das in die Sache gelegt wäre, sondern es geht aus der Phantasie hervor, und ist daher unwahr und unsittlich.

In der steten Selbstbeziehung findet das Gemüth einen Trost darin, vom Schicksal zum besondern Gegenstand der allgemeinen Schlechtigkeit auserkoren zu sein. Es wird von Allen verkannt, von Allen gelästert, von Allen betrogen. Das ist mein Schicksal, sagt Tasso, daß nur gegen Mich sich Jeglicher verändert, der für Andre fest und treu und sicher bleibt. Der Dichter verehrt sich als sein eigenes Ideal, und verlangt von Andern die gleiche Verehrung, und doch empfindet er es bitter, wie man keinen Versuch macht, ihn zu erziehn. Er fühlt es sehr wohl heraus, daß das Geltenlassen seiner Launen und Einfälle nur Schonung sei, und wenn er sie auch ungestüm verlangt, so ist er doch innerlich empört, daß sie ihm zu Theil wird. Sehr richtig empfindet er, was die Meinung des Weltmannes über seine Stellung zur Gesellschaft sei. Man soll mich halten, meint er, habe doch ein schön Verdienst mir die Natur geschenkt; doch leider habe sie mit manchen Schwächen die hohe Gabe begleitet, mit ungebundnem Stolz und übertriebner Empfindlichkeit. Es sei nicht anders, das Schicksal habe nun einmal diesen Mann so gebildet, nun müsse man ihn nehmen, wie er sei, ihn dulden, tragen, und vielleicht von ihm, was Freude bringen kann, am guten Tage als unerwarteten Gewinnst genießen; im Übrigen, wie er geboren sei, so müsse man ihn leben, sterben lassen.

Dieses Bewußtsein, in den geheimsten Zügen seines Wesens nicht gebilligt zu werden, bringt ein allgemeines Mißtrauen gegen Alle hervor, das, weil die eigne Natur selbstsüchtig und kleinlich ist, auch den Andern stets die kleinlichsten Motive unterschiebt. Überall sieht Tasso Verräther, die ihn belauern, seine Briefe erbrechen, seine Schritte verläumden, ihn in der Gunst des Herrn zu stürzen suchen; überall, auch bei dem freundlichsten Entgegenkommen, fühlt er Absicht heraus, überall sieht er Neid. Wenn ihn die Leidenschaft zu Handlungen treibt, die sein eignes Gefühl verwerfen muß, so ist das sofort eine Verschwörung, deren er die theuersten Menschen beschuldigt, indem er ihnen die nichtswürdigsten und unwahrscheinlichsten Motive unterschiebt. Eben darum ist seine Liebe keine rechte, denn

wenn man ein Weſen wirklich von Grund der Seele liebt, ſo eröffnet dieſes Gefühl auch das Verſtändniß der Andern, und läßt das Poſitive in ihnen erkennen.

In dieſem Beſtreben, ſeine eigne Unwürdigkeit dadurch zu rechtfertigen, daß er ſie der Welt aufbürdet, kommt er dann zu dem Reſultat, daß die ganze Welt ſchlecht und verderbt ſei. „Die Menſchen kennen ſich einander nicht, nur die Galeerenſklaven kennen ſich, die eng an eine Bank geſchmiedet keuchen, wo keiner was zu fordern hat und keiner was zu verlieren, wo Jeder ſich für einen Schelmen giebt, und ſeines Gleichen auch für Schelmen nimmt. Doch wir verkennen nur die Andern höflich, damit ſie wieder uns verkennen ſollen.“ — Praktiſch weſentlich iſt von dieſem Reſultat nur ſoviel, daß der Dichter, dieſer unſittlichen, heuchleriſchen Welt gegenüber, ſich gleichfalls zur Heuchelei berechtigt fühlt. „So zwingt das Leben, uns zu ſcheinen, ja zu ſein wie Jene, die wir ſtolz und kühn verachten können.“ Allein mit dieſem Verſtellen täuſcht man in der Regel nur ſich ſelbſt. Sich kalt, beſonnen, ruhig ſtellen kann nur derjenige, der es wirklich iſt. Man kann vom Dichter nicht ſagen, daß er falſch ſei, ebenſowenig als er wahr iſt. Sein Leben iſt ein gemachtes, ein Gedicht, er legt hinein, was er zu poetiſchen Zwecken bedarf. Sehr naiv ſpricht er ſich ſelbſt darüber aus, als man ihm nachzuweiſen ſucht, die Vorſtellung, die er ſich von Antonio macht, ſei ungegründet: Und irr' ich mich an ihm, ſo irr' ich gern! Ich denk' ihn mir als meinen ärgſten Feind, und wär' untröſtlich, wenn ich mir ihn nun gelinder müßte denken. Thöricht iſt's, in allen Stücken billig ſein, es heißt ſein eigen Selbſt zerſtören. Der Menſch bedarf in ſeinem engen Weſen der wechſelnden Empfindung, Lieb' und Haß. Nichts alſo ſoll mir die Luſt entreißen, dieſen Mann als Gegenſtand meines tiefſten Haſſes zu bewahren.

So ſteht es mit der Wahrheit der poetiſchen Empfindung; zur Abrundung eines dichteriſchen Ganzen ſcheint auch der Haß nöthig, und ſofort iſt er da. Ebenſo iſt es mit der Liebe. Aus allen Sphären der Phantaſie trägt der Dichter, was er liebt, auf einen Namen über, in dem er nicht den wirklichen Gegenſtand, ſonder nur die eigne Gluth verehrt. Wie in Hamlet die Ironie der Reflexion, ſo ſteht hier die Freiheit der Phantaſie über der Empfindung. So iſt in ihm kein dauerndes ſittliches Intereſſe, ſeine Berührungen mit dem eigent-

lichen Leben verfallen der subjectiven Willkühr und Gesetzlosigkeit. Bald versinkt er in sich selbst, als wäre ganz die Welt in seinem Busen, er sich ganz in seiner Welt genug, und Alles rings umher verschwindet ihm. Er läßt es gehen, läßt's fallen, stößt's hinweg und ruht in sich. Auf einmal, wie ein unbemerkter Funke die Mine zündet, heftig bricht er aus; dann will er Alles fassen, Alles halten, dann soll geschehn, was er sich denken mag, in einem Augenblicke soll entstehn, was Jahre lang bereitet werden sollte. Er fordert das Unmögliche von sich, damit er es von Andern fordern dürfe. So fällt er zuletzt, um Nichts gebessert, in sich selbst zurück. Wenn wir also diesem träumerischen, scheinbar unschuldigen ästhetischen Wesen, dieser schönen Subjectivität die Maske entreißen, so lauert dahinter die Selbstsucht, grenzenlos sich zu genießen, und in Allem, was die Welt Großes und Herrliches bieten kann, nur Motive dieses eignen Genusses zu suchen.

Diese reflectirte Selbstsucht nimmt den Mangel an Form für ein Zeichen übersprudelnder Kraft. Je unbändiger die Leidenschaft, desto reiner erscheint sie dem Träumer. In Haß und Liebe wird jedes Maaß verschmäht. Aber diese Unmäßigkeit ist nur ein Zeichen der innern Schwäche; wer nicht im Stande ist, auch selbst der Leidenschaft die Form seines vernünftigen Geistes aufzuprägen, der erliegt jedem Gegner. Hier ist es nun gar lediglich die Vorstellung der Leidenschaft. Je unsinniger und unsittlicher, desto bestimmter gilt sie als das Heiligste des Lebens. Der Egoist verehrt sich selber dann am meisten, wenn er der niedrigsten Wendung seines Gemüthes folgt. Diese Leidenschaft gedacht' ich zu bekämpfen, stritt mit meinem tiefsten Sein, zerstörte frech mein eignes Selbst. — Jeder Versuch, die rohe Unmittelbarkeit zu bändigen, gilt als ein Frevel an dem Heiligthum der Subjectivität. „Beschränkt er Rand des Bechers einen Wein, der schäumend wallt, und brausend überschwillt?" Die Fieberhitze dieser phantastischen Gluth, der Rausch, der den Menschen ins Thierische herabzieht, erscheint als eine erhöhte, eine edlere Stimmung. Aber geistige Trunkenheit hat vor der physischen wenig voraus, und wird von noch schlimmeren Nachwehen begleitet. Diese Ungeduld, die jede Vermittelung haßt, ruht auf dem weichen Polster des Glückes. Was das praktische Leben, was die Wissenschaft durch ernste, mühevolle Anstrengung Schritt für Schritt gewinnt, das wird der Poesie auf einmal mit offnen Händen angeboten, und so hält das poetische Ge-

müth sich für ein einzig auserwähltes Wesen, und Alles über Alle sich erlaubt. Nicht unbedeutend ist der Zug, daß diese Unmäßigkeit ebenso in den gewöhnlichen Genüssen des Lebens vorherrscht. Unmittelbar neben dem knabenhaften Trotz auf die eigne Kraft und Reinheit taucht das Bewußtsein unendlicher Ohnmacht und Unwürdigkeit auf, und die Reue überschwillt ebenso maaßlos und phantastisch, als vorher die Willkühr. Die Verzweiflung, die statt des eignen Herzens das Schicksal anklagt, ist dann der letzte Trost der feigen Subjectivität, und sie sträubt sich gegen die Vernunft, die ihr das letzte Selbstgefühl, das Bewußtsein der vollendeten, classischen Unwürdigkeit und Gebrochenheit nehmen will. Laß mir das dumpfe Glück, damit ich nicht mich erst besinne, dann von Sinnen komme. Ich fühle mir das innerste Gebein zerschmettert, und ich leb' um es zu fühlen. Aber auch dieses trotzige Pochen auf das eigne Elend löst sich in weibischen Jammer auf. Und bin ich denn so elend, wie ich scheine? bin ich so schwach, wie ich vor dir mich zeige? ist alle Kraft erloschen? bin ich Nichts, ganz Nichts geworden? Ja ich bin Nichts, ich bin mir selbst entwandt, Alles ist dahin! Nur Eines bleibt: die Thräne hat uns die Natur verliehen, und mir noch über Alles ließ sie im Schmerz Melodie und Rede. Wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide. Das ist der richtige Trost der Poesie, an der phantastischen Kraft, sich Unmögliches vorzustellen, die ihre Qual ausmacht, auch zugleich ihre Heilung zu haben. Der Inhalt der dichterischen Klage kann nur ein innerer idealer Gegenstand sein, selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschaffen. Die Schmerzen des Poeten sind nur in der Phantasie, wenn er sie schön gestaltet und gruppirt, so hat er den vollsten Genuß seiner selbst und der Welt, die er allein versteht.

Die schöne Freiheit des Spiels und des Scheins ist eine Illusion. Der Drang des Herzens hält sich für edel und groß, so lange er seine Kräfte an den wirklichen Schranken nicht versucht. Darum schwindet die Kühnheit des Ideals bald in den resignirten Schmerz, sich in dieser schlechten Welt nicht realisiren zu können. Die enge Brust dehnte sich von einem Streben, das ihr wie ein innerliches Universum vorkam, weil sie nichts Anderes kannte. Aber diese Welt,

die so groß schien, so lange sie sich noch in die Knospe versteckte, entfaltete, als sie in das Leben hinaustrat, nur eine geringe und karge Frucht. Das träumerische Ideal ist vielmehr zu schlecht für das Leben, selbst zu ohnmächtig, es in seiner tragischen Würde zu verstehn. Die weichen Regungen unreifer Jünglinge werden den Heroen der Geschichte untergeschoben, und durch die Einmischung einer gemüthlichen Stimmung die historische Bedeutung aufgelöst. Indem das poetische Gemüth sich von den einzelnen Bestimmtheiten der Geschichte beleidigt fühlt, und sie durch subjective Vorstellungen ersetzt — wie in der Jungfrau —, verflüchtigt sich das Erhabene des Untergangs in eine trübe, weichliche Sentimentalität oder in einen Operneffect, indem es voreilig in das Leben seine subjective Verklärung hineinträgt, hebt es seinen Ernst und seine Bedeutung auf.

In solche Widersprüche kann der reine Dichter selbst dann nicht gerathen, wenn er sich an die Geschichte wagt, da er ihr nie die Frechheit eines transcendenten Soll entgegenbringt. Sie ist ihm ein dunkler, romantischer Hintergrund für seine einzelnen, vom vollen Licht der Liebe erleuchteten Figuren. Das Stillleben einer gemüthlichen Beschränktheit wird durch die dunkeln geschichtlichen Wolken, die sich in der Ferne thürmen, nur gehoben, nicht gestört. Des Dichters eignes Leben ist ein Idyll, welches durch die romantische Ferne der Zeitereignisse gehoben wird. Wenn Alles um ihn herum wenigstens in der Vorstellung mitgerissen wird von dem Gedanken der Freiheit oder der Nationalität, so sind für seine geniale Empfindung diese Ideen nur poetische Stoffe, die er zerbröckelt, um sie abrunden zu können. Indem er dann, was in seinem Innern lebt, aus sich herausseßt, befreit er sich auch praktisch von den Schranken, welche die Freiheit des Gemüths einengen. Das Leben lehrt ihn nur, daß das bewegte Herz, wenn es den Neid der Götter nicht erregen wolle, in seinen heftigsten Wünschen resigniren müsse, um in sich selber das Maaß des Schönen zu gewinnen. Was er nicht als Natur ansehen, an die Stelle der Natur setzen, mit einem bekannten Gegenstand vergleichen kann, ist auf seinen realistischen Sinn nicht wirksam. Schon in seinen frühern Kämpfen gegen das Bestehende, war es nicht ein Ideal gewesen, das ihn trieb, sondern die realistische Bestimmtheit des Herzens; in seiner reiferen Bildung erkannte er, daß was man Idealität nennt, nur in dem Maaß und dem schönen Verhältniß des Bestehenden zu suchen sei.

So gewann der Dichter die ſtille Heiterkeit, die von den Kämpfen der Welt nicht mehr erregt wird; in ſeinen engen, individuellen Kreis verſchränkt, hatte er für das große Leben der Zeit kein Herz. Das Leben war ihm Dichtung und Wahrheit, beides angenehm in einander verwebt. Ganz unverſtändlich lag die Zeit des innern Dranges hinter ihm, wo das Gefühl gewaltſam die Schranken des Gegebenen hatte durchbrechen wollen. Es blieb die abſtracte Empfänglichkeit für alles Treffliche, die unendliche Stille der Paſſivität, das Leben ſo bunt wiederzuſpiegeln, wie es erſcheint. Man denkt nicht über ſich, wenn man ſich im Spiegel betrachtet, aber man fühlt ſich und läßt ſich gelten. Es ſcheut ſich der dichteriſche Sinn, die fröhlich bunte Mannigfaltigkeit des Objectiven durch eine energiſche Beſtimmtheit des Gefühls oder der Geſinnung zu ſtören. Als das höchſte Ziel des Menſchen erſcheint die harmoniſche Bildung, in der alles Harte abgeſchliffen iſt. Im Wilhelm Meiſter vergehen die Charaktere, die einen dunkeln Grund der Anonymität in ſich tragen, wie Träume; als Auflöſung aller Räthſel des bewegten Lebens erſcheint endlich ein Bund, deſſen einziger Zweck es iſt, das Individuelle in allen Geſtalten zu pflegen, zur Entwickelung zu bringen und zu bilden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Bildung nur äußerlich ſein kann; was dieſe empfänglichen Menſchen auch erleben, nach aller ſcheinbaren Bildung laſſen wir ſie am Schluß, wie wir ſie zuerſt fanden.

Bei dieſer Geſinnung hat es nichts Befremdendes, wenn der Dichter ſich von der unendlichen Unruhe der Geſchichte, welche nie fertig wird, und es nie zu einer gemüthlichen Stimmung bringt, zu der harmoniſchen Welt der Natur zurückwandte. Das Gemüth hat ein Grauen vor den geſchichtlichen Mächten, die ihm beſtändig widerſprechen; die Natur breitet ſich mit unendlicher Klarheit und Stille vor ihm aus, und giebt ihm Frieden. Was in dem Drang des Lebens mit wilder Leidenſchaft die Bruſt bewegte, im Licht des Mondes, in der Quelle Geſang, in dem Rauſchen der Bäume dämmert es als heitre Erinnerung vor dem Gemüthe auf, das liebe Bild vergangener Freuden, der Nachklang guter Stunden, und in ſtiller Ahnung formt ſich in dem engen Kreiſe beſchränkter Natur, was von Menſchen nicht gewußt, oder nicht bedacht, durch das Labyrinth der Bruſt wandelt in der Nacht. In dieſer Auferſtehung der Seelen ſchweigt kein Grashalm, der Baum klagt, wenn man ihm das üppige Rankengewächs

abschneiden will, daß man ihm die geliebte Pflanze grausam entzieht, die sich in tausend Fasern fest in sein Leben gesenkt, um so mehr geliebt, je mehr sie ihm die Seele aussaugt; aus dem feuchtverklärten Blau schaut den Dichter wellenathmend das Gesicht des Mondes an, und im Gesang spricht die Quelle selbst zu ihm, ein schönes Weib, und lockt ihn hinein.

Dieser sinnigen Empfindung entspricht der Gedanke. Die Mannigfaltigkeit der Bildungen in Eins zu fassen, in der unendlichen Fülle der Erscheinungen das bleibende Urbild ahnend zu erkennen, erschien als die schönste Aufgabe des Denkens. Die Untersuchungen über die Farbenlehre, die Metamorphose der Pflanzen zeigen uns im Einzelnen die Weise, wie der Dichter seinen Gott sucht. Sein Gott war der unendliche Weltgeist, der die Natur in seinem Innern trägt und hält, so daß in der Unendlichkeit der Erscheinungen, die von dem ewig Einen ausströmen und in ihn zurückgleiten, keine seinen Geist vermißt. So haben Kunst und Natur, die sich zu fliehen schienen, in Einer großen und schönen Anschauung sich wiedergefunden, und der Geist, der erst so trotzig dem Objectiven sich entgegenstemmte, verliert sich in den Wahlverwandtschaften der Natur. Des Dichters letztes Streben ist nicht, zu gebieten, sondern andächtig zu lauschen auf die Stimmen, die überall vernehmlich in ihm und um ihn ertönen. „Müsset im Naturbetrachten immer Eins als Alles achten; Nichts ist drinnen, Nichts ist draußen, denn was innen, das ist außen. Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit Einem Male. So ergreifet ohne Säumniß heilig öffentlich Geheimniß, freuet euch des wahren Scheines und des ernsten Spieles.“ Dieser schöne Schein der Natur ist ein menschlicher, Amor ist der Landschaftsmaler, der dem Dichter die Natur verständlich macht, mit seinem Rosenfinger in den Nebel farbige Gestalten malt, und das Auge eines schönen Mädchens ist der beste Spiegel des vielverschlungenen Lebens in der Natur. In dieser geläuterten Natur ist Ideal und Leben versöhnt, auch selbst das Opfer ist nichts Unnatürliches mehr, es ist die Sehnsucht des Herzens nach Ruhe. Hier treffen Philosophie und Dichtung zusammen: die Naturphilosophie lauscht mit ehrfurchtsvollem Staunen dem kindlichen Stammeln der unmittelbaren Empfindung, und beschränkt sich darauf, diese Offenbarungen zu einem Kunstwerk abzurunden.

Als das öffentliche Leben eine ernstere Wendung nahm, blieb

die Dichtung mit ihren individuellen Gestaltungen zurück, sie machte ihren Frieden mit der Welt, indem sie Alles, das Schöne und Unschöne, das Bedeutende und Mittelmäßige, neben einander gelten ließ, und alles Störende und Unbequeme sich vom Halse schaffte. Von dem Sinn des Lebens nicht mehr erfüllt und durchdrungen, begnügte sich der Dichter mit geheimnißvollen Andeutungen, die den doppelten Werth hatten, ihn selbst in einer gewissen Beziehung zur Wirklichkeit zu erhalten, und doch über dieselbe zu erheben. Weil ihm die Welt nicht mehr verständlich war, trat er der Welt unverständlich gegenüber und gefiel sich darin, sie zu mystificiren. Sein Geheimniß bestand nur in der geistigen Inhaltlosigkeit. Die alte Neigung zum Versteckspielen nahm einen ernstern Charakter an. Das Zurückhalten in außerordentlichen Fällen gewöhnt uns allmälig, auch einen gemeinen Fall mit Verstellung zu behandeln, macht uns geneigt, indem wir so viel Gewalt über uns selbst üben, unsre Herrschaft auch über die Andern zu verbreiten, um uns durch das, was wir äußerlich gewinnen, für dasjenige, was wir innerlich entbehren, schadlos zu halten. An diese Gesinnung schließt sich meist eine Art heimlicher Schadenfreude über die Dunkelheit der Andern, über das Bewußtlose, womit sie in eine Falle gehn. Man darf das Wunderliche nur wunderlich sagen, so erscheint es zuletzt wahr. Ich fühle an Ihnen, sagt der nachgebildete St. Joseph zu Meister, dem Entsagenden, daß Sie im Stande sind, auch das Wunderliche ernsthaft zu nehmen. Jeder Versuch, aus dem Einzelnen, das allein Object des Geistes ist, einen Zusammenhang zu machen, hebt die Wahrheit auf. Darum warnte Göthe seine Freunde vor größern Arbeiten, weil diese dem Leben die Freiheit und Heiterkeit raubten. Der Dichter wurde zuletzt ein Dilettant, der an Alles nur streifte, und vom Zunftwesen und Zwange der Tendenz sich frei erhielt. Der Ernst der Tendenzen nahm aber die Zeit in ihrem Innersten in Anspruch, und so entzog sich diese dem poetischen Verständniß. Dennoch ist die Periode der Dichtung nicht fruchtlos an Deutschland vorübergegangen. Sie hat dem Herzen eine Freistätte eröffnet gegen den dumpfen Druck der Schule und den Mechanismus des alltäglichen Treibens, und in dieses selbst eine Art jugendlicher Frische gebracht.

2. Die romantische Ironie.

Der Versuch der romantischen Philosophie, den Widerspruch, der im Gedanken des reinen Ich lag, daß Ich als Denkform weiter nichts bedeuten soll, als die punktuelle Identität mit sich selbst, und daß es doch wieder nicht anders denkbar ist, als insofern es an einem äußern Object den Inhalt und die Grenze seiner Intelligenz und seiner Thätigkeit hat, diesen Widerspruch durch den Gedanken selber aufzulösen, indem das Streben des Ich, zu werden, was es an sich ist, d. h. übereinstimmend mit sich selbst, im praktischen Gebiet die Geschichte und die sittliche Welt, im theoretischen die Wissenschaft und das Selbstbewußtsein des Objectiven hervorbringt, und so durch diese Auflösung des dem Selbstbewußtsein immanenten Widerspruchs zugleich das Wort des Räthsels zu finden, das die Widersprüche der ganzen Welt verständlich machen soll, war an seiner eignen Unendlichkeit gescheitert. Der transcendentale Idealismus hatte nichts weiter vermocht, als jenen Widerspruch durch das fortwährende Einschieben neuer Mittelglieder scheinbar zu erweitern und in einen endlosen Progreß hinauszudehnen, der zuletzt mit einer leeren Erschöpfung endet.

Der Gedanke meint es ernst mit der Sache, die er durchdringen will, und die Unfähigkeit, sie zu überwältigen, ist ihm eine Qual. Wenn sich dagegen die Phantasie dieser Anomalien bemächtigt, so wird ihr, die selber gesetzlos ist, diese Gesetzlosigkeit zu einem heitern Spiel, und sie geht unbefangen darauf aus, in der Maaßlosigkeit des Egoismus selbst ein objectives Maaß der Schönheit zu finden. Der Egoismus sieht in dem Objectiven nur Gegenstände der Begierde und der Furcht, die Schönheit ist das freie Reich der affectlosen Freude. Diese Gegensätze lassen sich nicht durch eine systematische Entwickelung des Gedankens, sondern nur aphoristisch vereinigen; aus der strengen Nothwendigkeit des Denkens sinken wir in die weite Möglichkeit der Einfälle herab.

Dennoch entspricht auch dieser taumelnde Gang der romantischen Phantasie der Bewegung des transcendentalen Denkens. Wenn der transcendentale Idealismus aus dem Streben des empirischen Ich, mit seinem absoluten Wesen identisch zu werden, die Objectivität zu begreifen, also gleichsam zum zweitenmal zu schaffen versuchte, so daß alles Seiende nur als subjective Thätigkeit des Ich

erſcheinen ſollte und alles Geſetz der Natur nur als immanentes Geſetz des denkenden Bewußtſeins; wenn es in dieſer Bewegung dahin kam, daß alle ſcheinbare Annäherung an das Weſen ſich als eine Flucht vor demſelben erwies, ein Suchen nach dem abſolut Feſten, das nur im Gedanken des Suchenden, alſo bodenlos war, und ſich mit dem Ich unermüdlich weiter bewegte, ihm alſo ſtets in derſelben Ferne blieb; ſo nimmt dagegen die romantiſche Ironie jene geſuchte Macht des Ich über das Objective ohne Weiteres als ein gutes Geſchenk hin, und verbraucht die Welt, deren Realität nur in der Eitelkeit des Selbſtbewußtſeins zu liegen ſcheint, als widerſtandloſen Stoff ihres Spottes. Das an und für ſich Nichtige kann nicht ein ernſter Gegenſtand der Liebe und des Denkens ſein. Da aber jenes Ich, das mit der Welt allmächtig ſpielt, keinen andern Inhalt hat, als eben ſeine Beziehung zu der Nichtigkeit der Welt, ſo findet es ſich ſelber als ein Eitles und Nichtiges, ſeine Einſamkeit und Allmacht als unendliche Leerheit und Geiſtloſigkeit.

Der transcendentale Idealismus ging in die Naturphiloſophie über, welche die Welt zu einem Geiſterweſen, zu einem Ich umdichtete, und in der Harmonie dieſer Welt der Beziehungen auch der beſcheidnen Subjectivität ihre gemäßigte Freiheit anwies. Die Romantik findet dieſe Mitte des Daſeins in der Individualität, alſo in dem Einzelnen mit ſeiner geiſtigen und natürlichen Erfüllung, der für ſich lebt und alles Andere leben läßt. Das Sein zerfällt in eine Reihe ſchöner Geſtaltungen, die zu einander keine weitere Beziehung haben, als den Schein, der ſie gemeinſchaftlich verklärt, und der nur von ihnen ſelbſt ausgeht. Das Weltall iſt eine Harmonie fertiger und in ſich abgeſchloßner Welten.

Der transcendentale Idealismus und die Naturphiloſophie fanden ihre höhere Einheit in dem Idealitätsſyſtem, deſſen Abſolutes nicht mehr das reine Ich, nicht die Welt, ſondern das über ihnen ſchwebende Dritte war, die Beziehung, die zu einem Weſen für ſich, zu einem Gott verdichtet wurde. Denſelben Gang können wir in der Romantik verfolgen. Weil der Punkt der Mitte, in welchem die ſchöne Individualität ſich mit dem Seienden überhaupt verſtändigte, nur eine ſubjective Wahrheit hatte, ſo bemüht ſich die Romantik, ſobald ſie zur Beſinnung und zur Erkenntniß ihrer eignen Eitelkeit kommt, die wahre Identität als ein Drittes, gleichmäßig über Gemüth und Natur erhaben, aufzufinden. Die Kunſt erſcheint

als dieſe Verſöhnung der Gegenſätze. Allein auch die Kunſt, ſo lange ſie dem ſubjectiven Ermeſſen anheimgeſtellt bleibt, iſt willkührlich und ſchwankend, ſie muß nach einem feſten Geſetz ſtreben, nach einem Geſetz, welches von allen Geiſtern gebilligt wird. Dieſe objective Beglaubigung kann, weil dieſe ganze Richtung der Romantik von dem abſoluten Dualismus des Allgemeinen und des Einzelnen ausging, und dieſen Dualismus, eben weil er von vornherein als abſolut galt, auch nicht überwinden konnte, nur als eine überſinnliche und gegebene empfangen werden. Das objectiv Schöne iſt für den Geiſt, der ſeine concrete Freiheit aufgegeben hat, das Heilige, die abſolute Kunſt wird zur Religion. Die Ironie des ſchönen Egoismus iſt alſo der vermittelnde Übergang von der romantiſchen Philoſophie zur romantiſchen Religion. Je ausgelaſſener die Frechheit des ſubjectiven Gedankens mit ihrer illuſoriſchen Macht geſpielt hatte, deſto dumpfer war die Verzweiflung, ſobald ſie zum Bewußtſein kam, deſto ſchneller und überraſchender ihr blindes Überſpringen in das Gegentheil. Die Frechheit der Subjectivität gab ſich unbedingt in die Ketten des objectiven Glaubens.

Wir erinnern uns des Fluches, den Fauſt über alle ſubſtantiellen Mächte ausſprach, und an die ironiſche Mahnung der Geiſter, die vernichtete Welt in ſeinem Innern prächtiger wieder aufzubauen. In der Entwickelung der transcendentalen Philoſophie iſt das Ich in der That auf dieſen Standpunkt angelangt; in dem Bewußtſein ſeiner grenzenloſen Schöpferkraft hat es alle Objectivität in Gedanken überwunden; nur die Schranke ſeiner Particularität iſt ihm geblieben. Als particuläres Weſen iſt es gezwungen, ſich zu äußern; es handelt, es denkt, aber mit dem Bewußtſein, damit Nichts zu erreichen, denn was Gegenſtand ſeiner Thätigkeit werden könnte, hat ſich als ein Nichtiges gezeigt, und ſo iſt von einer wirklichen Beziehung zur Objectivität nicht die Rede. Dieſe Nutzloſigkeit des Handelns nagte Fauſt am Herzen, weil er noch nicht romantiſch genug war, die Idee der Subſtantialität ganz aus den Augen zu verlieren. Die reine Romantik iſt über dieſe Qual des innern Widerſpruchs hinaus, weil ſich ihr das Wirkliche — nicht nur für den Geiſt, ſondern an und für ſich ſelbſt — verflüchtigt hat. Sie handelt ohne Ernſt, ohne Zweck und ohne Glauben, und in dem freien Spiel der Ironie hegt

das romantiſche Subject das Bewußtſein ſeiner eignen Nichtigkeit und der Nichtigkeit ſeiner Zwecke als die Seligkeit der göttlichen Ruhe. Es vertieft ſich in den Genuß des Nichts und hat an ihm ſeine Göttlichkeit. Die Genialität verfällt nicht dem Inhalt, wie das Streben des gewöhnlichen Menſchen; ſie weiß ſich frei von ihm, und beherrſcht ihn mit der Willkühr der Reflexion. Im Denken, Fühlen, Handeln iſt ſie ſtets weit über den Inhalt hinaus. So iſt auf eine phantaſtiſche Weiſe die geniale, natürliche Unmittelbarkeit der Naturphiloſophie mit dem endloſen Streben des Idealismus vereinigt. Das iſt die Ironie, deren Genialität ſich unabläſſig auf neue Stoffe wirft, ohne je wahrhaft an einem zu haften. Vor der Unendlichkeit der Idee ſchwindet aller endliche beſtimmte Inhalt, und die Idee ſelber wird als nur ſubjectives Erzeugniß gewußt. Das Einzige, was bleibt, wenn Alles flüſſig wird, iſt das Bewußtſein der eignen Genialität. Von der Welt geſchieden, thront das Ich auf unermeßlicher Höhe und betet ſich ſelber an. In dieſen Abgrund bodenloſer Selbſtgenügſamkeit geht die Thätigkeit der Ironie zurück, und in der Zerſtörung aller Illuſionen, wie alles Glaubens an die Objectivität der Dinge und der Ideen bleibt nur die Eitelkeit des leeren Selbſtbewußtſeins.

In der Aufnahme der Eindrücke, Vorſtellungen und Empfindungen waltet keine geiſtige Nothwendigkeit, und ſo trägt auch die Welt, die aus dem Ich herausconſtruirt wird, den Stempel dieſer Willkühr und Zufälligkeit.

Allein dieſe Freiheit von dem immanenten Geſetz der Dinge iſt nur formell, und die theoretiſche Verläugnung deſſelben hat ſtets den heimlichen Zweifel an ihrer Berechtigung in ſich. Dieſe Unklarheit iſt neidiſch gegen ein jedes Gedankenſyſtem, das, in der Gewöhnlichkeit der allgemeinen Vorſtellungen befangen, in ſich klar zu ſein und in der Welt ſeine Klarheit wiederzufinden glaubt. Die Welt zu begreifen und ſie gleichſam in dem Netz der Begriffe einzufangen, ſcheint der Romantik eine Vermeſſenheit, nicht weil das Geiſtige des Begriffs zu arm oder zu einſeitig wäre für die Fülle der Natur, ſondern weil die Beſtimmtheit deſſelben zu beſchränkt iſt für die Fülle und die Macht des reinen Geiſtes. Den Begriff haben wir in ſeiner zwar einſeitigen, aber durchgreifenden Form als das bewegende Princip des Zeitalters erkannt; die Verachtung der Begriffe erweitert ſich alſo in der Romantik zur Verachtung des herrſchenden Zeitgeiſtes.

Was sollen wir auf dieser Welt, sagt Novalis, mit unsrer Lieb' und Treue? O einsam steht und tiefbetrübt, wer heiß und fromm die Vorzeit liebt — die träumerische Vorstellung von einer zeitlosen Zeit, wo die Nacht am hellsten glühte, das Feuer kühlte, die Farben klangen und die Blumen philosophirten. Wir müssen uns in unsre Heimath, das Gemüth zurückziehn, um diese heilige Zeit zu sehn. Hier haben wir nichts mehr zu suchen, das Herz ist satt, es hat sich selber aufgezehrt, und die Welt ist leer.

Über sein Zeitalter erhaben zu sein, dazu gehört nicht mehr, als höhere Virtuosität in dem Egoismus, der Kälte, der Einseitigkeit des Zeitalters. Verachtung der Zeit ist noch nicht Kampf mit ihr. Zum Kampf gehört, daß es mir Ernst um die Sache ist; nur mit einem Feind, den ich in seiner Bedeutung anerkenne, lasse ich mich ein. Die Ironie ist über diesen Ernst hinaus, sie würde sich selbst geringschätzen, wenn sie auch nur einen negativ ernsten Antheil an dem ephemeren Treiben dieser Schattenwelt nähme. Allein der Spott verbirgt eine geheime Bosheit, und bricht, wenn er die Lacher nicht auf seiner Seite hat, in Bitterkeit aus. Von Zeit zu Zeit nimmt die Weltverachtung eine feierliche, salbungsvolle Sprache an, aber nur, um im nächsten Augenblick wieder darüber hinaus zu sein. Diese Stimmung, welche die Freiheit des Spiels mit dem Schein des tiefen, tragischen Ernstes vereinigt, ist das Wesen der reflectirt romantischen Poesie.

Die Aufklärung, als der Grundzug des verachteten Zeitalters, wird in all' ihren Wendungen verachtet, sie wird die Abklärung genannt, die nach abgeschäumter Poesie auf dem Boden des Lebens übrig geblieben sei. Aber anstatt über die einseitigen Kategorien, die in ihrer abstracten Trennung unwahr geworden waren, zur speculativen Auffassung des Concreten und Wirklichen fortzuschreiten, isolirt die Romantik vielmehr die einzelnen Bestimmungen noch mehr und hebt den gesetzlichen Zusammenhang des Ganzen auf, um in dem gedankenlosen Reichthum des Einzelnen in genialer Freiheit schwelgen zu können. Ob die poetisch concipirten Begriffe objective Wahrheit enthalten oder Illusionen sind, ist ihr gleichgültig, da sie auf alle Fälle über ihren Stoff hinaus ist. Sie giebt sich also der Illusion hin, mit dem Bewußtsein, daß sie Illusion sei, denn nicht die Wahrheit, sondern der Selbstgenuß ist ihr Streben.

In diesem Verlangen, den Inhalt nur in sich selbst zu haben,

ist sie dem Zeitalter nicht so entgegengesetzt, als sie selber glaubt. Jede Reaction, so feindselig sie sich dem Zeitgeist gegenüberstellen mag, so sehr sie sich scheinbar auf die Vergangenheit oder Zukunft richtet, ist ein wesentliches Moment des Zeitalters selbst. Die Tendenz des Zeitalters in seinem letzten Stadium war, die Freiheit des subjectiven Begriffs in der Form der Meinung geltend zu machen; in dem unermeßlichen Chaos der Meinungen machte sich nun auch diese geltend, daß diese Tendenz, soweit sie noch am Begriff klebe, eine verkehrte sei. Grund der Verderbniß sei das Streben, Alles begreifen zu wollen; Quelle alles Heils und Ziel der Wahrheit das Unbegreifliche als solches. Da es im Charakter der Zeit liegt, jede neue Meinung dogmatisch abzurunden, so dehnt sich auch dieser Einfall zu einer romantischen Doctrin. Diese Welt der Wunder ist nicht die naive der kindlichen Weltanschauung, der Alles ein Wunder ist, weil sie kein Gesetz kennt, und Alles vereinzelt, sondern es ist die über sich selbst hinausgetriebene Reflexion des Begriffs. In die durchsichtige, nüchterne Welt des Gesetzes und der Begriffe soll das Unbegreifliche durch eine phantastische Reflexion erst eingeführt werden. Diese Reflexion steckt sich hinter die Maske der Schwärmerei, die aber auf einem künstlichen Entschluß beruht, und darum illusorisch ist, weil in dem atomistischen Treiben der Zeit, dem die Neuerer ebenso angehören, keine Kraft zur wahren Schwärmerei lebt. — Der Schwärmer baut sich seine Welt auf einer Idee auf, die ihm fest steht, und die ihm heilig, also fremd erscheint, weil sie unklar ist und in dem Bewußtsein nicht vermittelt wird. Nur durch die Extase des Gefühls, durch das in sich selbst gekehrte Gesicht der Phantasie wird diese Idee empfangen.

Der wahre Schwärmer geht mit Leib und Seele in die Idee auf, die ihm objective Wahrheit ist; der Romantiker dagegen weiß die eigne Willkühr über sie erhaben, er ist selber der Geist, aus dem die Idee entsprungen ist. Dennoch täuscht er sich selbst, wenn er die concrete Entwickelung derselben als sein Eigenthum in Anspruch nimmt; die reine Subjectivität hat kein Maaß und keine Erfüllung, sie entlehnt heimlich und unbewußt ihrer speciellen Erfahrung und Wahrnehmung, was ungefähr in den Kreis ihrer Phantasien paßt, und löst, indem sie beide an einander verändert, die reine Form und die Wahrheit beider auf. Die scheinbare Selbstbewegung der Idee liegt nur in der gesetzlosen Empfänglichkeit des sinnlichen Indivi-

duums, es hält sich an das Empirische und Einzelne. In dieser künstlichen Entfernung des Gedankens aus der Thätigkeit der Wahrnehmung zerfällt die Realität in zusammenhangslose Einzelheiten, in Wunder; es wird allen Stimmungen des Gemüths, allen Einfällen der Phantasie die Dignität des Wunders zugestanden, und was der niedrigsten Stufe des menschlichen Herzens angehört, die dunkeln Regungen der Seele, aus einem geheimen innern Licht hergeleitet, welches nicht allen Menschen zugänglich, sondern nur wenigen Auserwählten zugetheilt sei. Die Aristokratie der Geistreichen und der Seelenvollen genießt sich in ihrer Trennung von der trivialen Masse des gesunden Menschenverstandes.

Dies ist der Standpunkt, welchen die eigentliche romantische Schule einnimmt; Fr. Schlegel, Novalis, Schleiermacher, an sie sich anschließend, aber ohne die Productivität der genialen Frechheit, A. W. Schlegel, Tieck, Wackenroder, Bernhardi, in weitern Kreisen Adam Müller, Solger, Steffens, Z. Werner, Görres, Hölderlin. Es kann hier nicht davon die Rede sein, etwa ein ästhetisches Urtheil über ihre dichterische Wirksamkeit zu fällen; abgesehen davon, daß dieses ästhetische Urtheil für die Geschichte überhaupt etwas sehr gleichgültiges ist, hat man ihren Werth schon zur Genüge festgestellt. Vielmehr soll ihre Stellung in dem Brennpunkt des romantischen Bewußtseins in ihrer geschichtlichen Bedeutung gewürdigt werden. Es soll sich zeigen, daß auch dieses unmittelbare, willkührliche Spiel der frivolen Reflexion eine Art Geschichte hatte, und in dialektischer Bewegung über sich selbst hinausging.

Bei der allgemeinen Neigung der Menschen für das Wunderbare, d. h. Willkührliche, verfehlte diese Tendenz nicht, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn und unbestimmte Ideen in Gährung zu bringen, besonders bei der jüngern Generation. Diese wendet sich mit all' der glücklichen Dreistigkeit eines Knaben, der von der Welt nichts weiß, gegen den objectiven Verstand und das Gesetz des Universums wie der Menschenwelt. A. W. Schlegel wies 1800 den Berlinern nach, daß Alles schlecht wäre: die Reformation habe die Kunst verdorben, das Schießpulver den ritterlichen Geist zerstört, die Buchdruckerkunst den ungeheuern Mißbrauch der Schrift möglich gemacht, Lessing die dramatische Kunst entstellt u. s. w. Dabei mache sich noch der Glaube breit, die Welt sei, seit sie steht,

noch nie so verständig und gebildet, so gesittet und sittlich gewesen. Mit der echten Größe gehe auch der Maaßstab dafür verloren. — Die echte Größe zieht sich daher von dieser schlechten Welt zurück. Die Romantik vertieft sich in die innere Welt, und läßt sich einfallen, was eben einfallen will, je abweichender vom gemeinen Verstand, um so trefflicher, ja, wenn wir näher zusehn, so werden diese Einfälle, als Widerspruch, von den gewöhnlichen Meinungen der Welt hervorgerufen und sind von ihnen abhängig. Es wird gedacht ohne das Zuthun des bestimmten Bewußtseins, ohne die objective Ordnung der allgemeinen Vernunft, die Phantasie taumelt betrunken in dem wüsten Reich des Scheines umher, und immer bunter gestaltet sich die Welt.

Aber die Romantik weiß sehr wohl, was sie selber von diesen Einfällen zu halten hat, sie bleibt erhaben darüber, und unterscheidet sich von ihren Geschöpfen, obgleich sie sich selber zuweilen unheimlich darunter vorkommt. „Der Mensch fühlt sich Herr der Welt, sein Ich schwebt mächtig über dem Abgrund, und wird in Ewigkeit über diesem endlosen Wechsel erhaben schweben. Es ist der größte Zauberer, da ihm seine Zaubereien wie fremde, selbstständige Erscheinungen vorkommen. Der Geist producirt von Innen heraus die Geisterwelt. Je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir Alles in Allem sind *)." Bis wir uns zum unendlichen Nichts erweitert haben. — In die nüchternste Wissenschaft wird diese Ironie und Weltvernichtung hereingedichtet, weil in ihr der Geist in seinen eignen Schöpfungen, seinen Abstractionen verharrt, und nie darüber hinaustritt. „Das höchste Leben ist Mathematik, ohne Enthusiasmus keine Mathematik, das Leben der Götter ist Mathematik, reine Mathematik ist Religion, zur Mathematik gelangt man nur durch Theophanie, die Mathematiker sind die einzigen Glücklichen."

Die Ironie weiß ihre eigne Täuschung und ist glücklich darin, sie bewegt den Fuß, obgleich sie wohl erkannt, nicht von der Stelle zu kommen. Wie die Revolution im Blut, so berauscht sie sich in dem schwindelnden Gedanken der allgemeinen Götter- und Weltdämme-

*) Novalis.

rung, einer Weltironie, „welche nicht bloß über den Irrthümern, sondern über allem Wissen siegreich und spielend schwebt, gleich einer Flamme frei, verzehrend und erfreuend, leicht beweglich, und doch nur gen Himmel dringend.“ — Wozu also das Hinausdrängen aus sich selbst? wozu die dialektische Mühe geschichtlicher Entwickelung? „Die Philosophie ist nur Selbstbesprechung, Selbstoffenbarung, Eroberung des wirklichen Ich durch das ideelle. Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zu sein. Das Element des Geistes ist das innere Licht, das Denken nur ein Traum des Fühlens, ein blaßgraues, schwaches Fühlen.“ — Alle Bilder verschwimmen in einander, die wildeste Willkühr der Phantasie wechselt mit der nüchternsten Reflexion, oder beides ist vielmehr Eins, weil es aus nichts Anderem hervorgeht, als aus dem gänzlichen Mangel an plastischem Sinn, es ist ein Nichts, das doch gern sein wollte, ein gespenstisches Sein. Nur das Bewußtsein der exclusiven Genialität bleibt, und der Neid gegen alles Objective, gegen Verstand, Geschmack und Sitte, eben weil es Gemeingut ist. Im Ganzen ist's recht, meint Jean Paul, wenn alles Große nur dunkel und kurz ausgesprochen wird, damit die kahlen Geister es lieber für Unsinn erklären, als es in ihren Leersinn übersetzen. Denn die Gemeinheit hat ein häßliches Geschick, im tiefsten, reichsten Spruch Nichts zu sehn als ihre eigne alltägliche Meinung, und sie thut dem Genie den Schabernack an, daß sie ihm beifällt. — Wenn eine Wahrheit nicht etwas Apartes bleibt, so gilt sie der Eitelkeit des Romantikers nichts.

In diesem Standpunkt liegt das Eigenthümliche, daß bei der anscheinenden Ursprünglichkeit und Freiheit des Urtheils es eigentlich aus einer fixen, wenn auch vorläufig bloß negativen Doctrin hervorgeht. Bei jedem Stichwort kann man mit der stereotypen Phrase einfallen. Der Inhalt und die Form des romantischen Genies ist ein gemachtes und traditionelles, seine Beglaubigung stützt sich auf die unbedingte Übereinstimmung mit dem Kanon der romantischen Glaubensartikel.

Da die meisten Romantiker auch nicht einmal den geringen Witz besaßen, das Objective an einem äußern Widerspruch in seine Nichtigkeit zergehn zu lassen, denn von der Nothwendigkeit eines immanenten Widerspruchs hatten sie keinen Begriff, so war ihnen Tieck

ſehr willkommen, der mit Leichtigkeit die einzelnen Äußerungen des gemeinen Menſchenverſtandes unter die allgemeinen Formeln der romantiſchen Ironie ſubſumirt. Wie Jene dem Verſtand das Unverſtändliche als ſolches, ſo muthet Tieck dem Geſchmack das Ungenießbare als raffinirten Kunſtgenuß zu. Genial und erhaben iſt, was die Menge nicht fühlt und nicht begreift. Indem alle die bunten Elemente der Reflexion und der Phantaſie ſich mit Willkühr durchkreuzen, entſteht eine verkehrte Welt, in der die Romantik ſich wohl fühlt, weil ihre Ironie darin keinen Wiederſtand finden. Däumchen, Hanswurſt, Artus und die Tafelrunde, Apoll, der Kaiſer, Polykomikus, Satan, ein Hund als aufgeklärter Schulmeiſter, König und Hofgelehrter, das alles wird durch einander geworfen und um den heiligen Garten der Poeſie, in welchem die hohen Seelen ſich ergehn und in kurzen Reimen mit einander verkehren, als wild romantiſche Folie gruppirt. Die Welt der Romantik beſteht aus Atomen, die zu einander kein Verhältniß haben, und dieſe Verhältnißloſigkeit iſt ihre Poeſie. Die Häufung gedankenloſer und bunter Widerſprüche behagt der Trägheit des Geiſtes, wie die Erzählungen aus tauſend und einer Nacht dem Sultan, es iſt eine angenehme, oberflächliche Beſchäftigung, an welcher der Geiſt ſeine Freude hat, ohne aus der unnahbaren Sicherheit ſeines leeren Ich herauszutreten. Das Herz bleibt unbetheiligt. So wird das Leben ein träumeriſches, wirkungsloſes Spiel.

Das Spiel ſteht in keinem weſentlichen Zuſammenhang mit dem Ganzen des Lebens. Es ruht nur auf Geſetzen der Willkühr, die keine immanente Nothwendigkeit haben. Es kommt nur auf den Willen des Subjects an, ſich davon loszumachen, darum iſt es der ſubjectiven Freiheit ſo angenehm, wie ſehr es auch anſtrengen mag.

Allein die Romantik bringt es auch nicht zum reinen Scherz, weil ſie auf dem Standpunkte der Reflexion ſteht, und ihr Beſtreben, ſich zu iſoliren, fortwährend durch Beziehungen geſtört wird. Sie bringt es höchſtens zum Witz, der Alles gleich macht, weil Nichts ihm am Herzen liegt. Durch den Witz wird die Vorſtellung gezwungen, was dem Verſtande als widerſprechend erſcheint, ſich unmittelbar zu vergegenſtändlichen, das Lächerliche trifft eigentlich nicht den Gegenſtand, ſondern den Verſtand. Aber der Verſtand wird durch den Witz nicht widerlegt, weil dieſer den Widerſpruch nur äußerlich faßt, und das innere Recht deſſelben an das Seiende nicht gelten läßt. Dieſer ro-

mantiſche Witz wird als ſokratiſche Ironie bezeichnet. Die eigentliche Ironie erhebt ſich über den Witz, ſie geht mit Ernſt auf den Schein des Gegenſatzes ein, und widerlegt denſelben nicht an einem äußern Widerſpruch, ſondern an ſich ſelbſt, die romantiſche Ironie dagegen, welche die Kraft der Dialektik nicht erträgt, unterſcheidet ſich vom Witz nur durch ihre Befangenheit in beſtimmte Dogmen der Genialität, es iſt ihr mit dem Spiel kein Ernſt, weil ſie in ſich ſelber unſicher iſt. In ihr ſoll Alles Scherz und Alles Ernſt ſein, Alles treuherzig offen und Alles tief verſteckt, ſie ſoll Niemand täuſchen als die, welche ſie für Täuſchung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Beſten zu haben, oder böſe werden, wenn ſie merken, ſie wären wohl auch mit gemeint, „ſie iſt die freiſte aller Licenzen, denn durch ſie ſetzt man ſich über ſich ſelbſt hinweg. Ironie iſt die Form des Paradoxen, paradox iſt, was zugleich groß und gut iſt. Es iſt ein ſehr gutes Zeichen, wenn die harmoniſch Platten gar nicht wiſſen, wie ſie dieſe ſtete Selbſtparodie zu nehmen haben, den Scherz gerade für Ernſt, und den Ernſt für Scherz halten. Am beſten iſt es, es immer ärger zu machen, wenn das Ärgerniß die größte Höhe erreicht hat, ſo reißt es und verſchwindet *).“

So haben wir einen Kanon der Ironie, der myſtiſchen und foppenden Genialität. Das Subject hat nie den Zweck, die Wahrheit, ſondern ſich ſelbſt zu genießen, es kommt in ſeinem Denken keinen Schritt weiter, in ſeiner zweckloſen Bewegung kehrt es ſtets in das eigene Nichts zurück. Darum iſt der Ironie Nichts ſo zuwider, als die Strenge des Denkens und die Beſtimmtheit überhaupt, weil ſie dadurch in der Freiheit ihres Spiels geſtört wird. Aber der wahre Scherz iſt nur begreiflich in Beziehung auf den Ernſt, der Traum nur in Beziehung auf das Wachen, ſie haben kein Daſein für ſich, ſondern nur ein relatives. Man ſpielt um Realitäten, z. B. um Geld, nicht wieder um ein Spiel. Die Romantik dagegen läßt jede neue Schranke, jeden ſcheinbaren Ernſt durch ein höheres Spiel wieder aufheben. An einem beſtimmten Maaß findet ſie das Beſtehende zu klein, dieſes Maaß wieder an einem neuen, und ſo fort bis ins Unendliche. Dieſer ſcheinbar erhabne Zuſtand iſt mit einem halb verſchlafnen Rauſch

*) Fr. Schlegel.

zu vergleichen, auch in diesem sucht man stets nach Gedanken, ohne sie festhalten zu können. Ein Mensch, der immer lacht, erscheint albern, denn er hat kein positives Maaß, er ist leere Negativität.

Wenn wir den Spott der absoluten Ironie in's Positive umkehren, so haben wir das endlose Suchen und Streben. Wenn bei Fichte dem endlichen Ich die unendliche Sehnsucht nach seinem absoluten Wesen als ewige Qual und immanentes Schicksal treibend zur Seite stand, so gilt in der Romantik, wie am Schluß des Faust, das unendliche Streben selbst, ohne weitern Inhalt und ohne Erfüllung, als das letzte Ziel. „Nur in der Sehnsucht finde ich die Ruhe. Ruhe ist mir dieses, wenn der Geist durch Nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wenn er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht. In diesem untheilbaren und einfachen Gefühl, ohne die leiseste Störung, zerfließt das große Chaos streitiger Gedanken in ein harmonisches Meer der Vergessenheit.“ Das Leben ist ein Traum, und das höchste Ideal der Dichtung die ironische Nachbildung dieses Traumlebens. „Shakspeare's Sommernachtstraum erschöpft die tragische Auffassung des Lebens. Was sind wir anders als Träume? durch uns hin zieht der leise Elfenflug der Gedanken, die muthwillig froh sich necken, und die kläglichen Schauspieler im Walde — unsre Handlungen — aufschrecken, dazwischen spielt die unglückliche Liebe, und das aufgeschobene Hochzeitfest ist außerhalb des Schauspiels. Nur die reine Ironie der hohen Gedanken bleibt übrig, nachdem die Träume ausgefegt sind.“

Dargestellt wird dieses verschwimmende Chaos von Zufälligkeit und Willkühr am gründlichsten in den Tieckschen Mährchen. Der blonde Egbert hat einen Freund, den ersticht er, er kommt an eine Hexe, an einen Ritter, an ein Vöglein, das Vöglein singt: Waldeinsamkeit, wie weit, wie weit! was mich erfreut, Waldeinsamkeit! Dann kommt noch ein Anderer, oder so ungefähr, und der erstochne Freund, die Hexe, der Ritter und der Andere — ich glaube auch eine Geliebte —, auch der Papagei, sind alle Eine Person, darüber wird der blonde Egbert im grünen Walde, aus dem er nicht heraus kann, verrückt, und Vöglein singt dazu: Waldeinsamkeit, wie weit, wie weit, was mich erfreut, Waldeinsamkeit. Ähnlich in den andern Mährchen, nur daß darin irgend etwas Positives, ein Venusberg, ein getreuer Burgunder, ein Liebestrank sich vorfindet.

Die magische Naturseite der Seele wird von dem Zusammenhang mit der Vernunft gelöst, und als das Wesentliche des Lebens aufgefaßt. Im Komischen ist in der formellen Reinheit des von sich ausgehenden und in sich zurückkehrenden Nichts mit dem blonden Egbert die verkehrte Welt am meisten verwandt. Zwar kommen darin mehr Personen vor, z. B. Apollo, Skaramuz, Zuschauer, Admet, der Maschinist, Neptun, der Theaterdirector, Herr Rabe mit seiner empfindsamen Frau und der verehrungswürdigen Adelaide, allein wenn dort Alles identisch ist, und hier Alles atomistische Verschiedenheit, so kommt das auf Eins heraus. Die verkehrte Welt enthält ein anschauliches Bild des transcendentalen Idealismus. Die Scene ist ein Theater, es wird darin dargestellt, wie ein junger Mann ein junges Mädchen heirathen will: um den Vormund zu rühren und zur Einwilligung zu stimmen, führen sie ein Schauspiel auf, in welchem dieselbe Scene dargestellt wird, indem nämlich auch hier zwei Liebende zur Rührung ihres Vormunds ein Schauspiel aufführen u. s. f. Tieck hat dieses Experiment nur viermal wiederholt, es hätte ebensogut bis ins Unendliche fortgesetzt werden können. Solche Nervenabspannung der Langenweile soll denn ungefähr ebenso wirken, als die Erschöpfung nach einem unsterblichen Gelächter. Ähnlich geht es bei Novalis zu: es geschehn Wunder über Wunder, das Seltsamste geht an dem Geist vorüber, der sich in eine neue, ferne Welt versetzt wähnt, bis er am Ende merkt, sich in einem bezauberten Kreise gedreht zu haben, und nicht von der Stelle gekommen zu sein. So taumelt man in einer holden Trunkenheit in dieser schimmernden Mährchenwelt herum, und wird sehr schläfrig.

Diese absolute Freiheit des Gemüths ist noch viel formloser, als die abstracte Empfänglichkeit der hohen Menschen Jean Pauls. „Der Mensch hat 2½ Minuten, eine zu weinen, eine zu lächeln und eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser stirbt er.“ Weinen, Lächeln, Lieben bezieht sich immer noch auf Objectives. Rein bei sich selbst ist der Geist erst, wenn die Objectivität für ihn in der That keine Wahrheit mehr hat. Praktisch wird diese Geistesfreiheit im Irrenhaus realisirt. Die trunknen Aphorismen der Romantik haben in der That selbst in ihrer Ausdrucksweise mit dem Wahnsinn etwas Verwandtes. Die große Raserei einer solchen Kabbala, sagt Fr. Schlegel in seinem Aufsatz über die Unverständlichkeit, wo gelehrt werden sollte, wie des Menschen Geist sich selber verwandeln, und dadurch den wandelbar ewig verwandelten Gegner endlich fassen möge, ein solches My-

sterium dürfte ich nicht so naiv und nackt darstellen, wie ich in jugendlicher Unbesonnenheit die Natur der Liebe in der Lucinde zu einer ewigen Hieroglyphe dargestellt habe. — Theoretisch hat sich die Ironie von den Schranken der objectiven Vernunft absolut frei gemacht, sie ist rein bei sich, d. h. sie redet irre.

Allein die Abstraction dehne sich aus, so weit sie wolle, der Mensch fühlt doch in sich das Bedürfniß nach Realität, er hat z. B. Hunger. Ein hungriger Magen ist die beste Widerlegung der absoluten Ironie. Wenn dem ironischen Subject die gebratnen Trauben auch in's Maul geflogen kämen, so müßte er sie doch wenigstens kauen. Auch die Ironie ist auf das Praktische gewiesen.

Wenn das Selbstbewußtsein im theoretischen Gebiet trotz seines Wahnes, der absolute Schöpfer seiner Vorstellungen zu sein, doch der zudringlichen Macht des Objectiven nie entfliehn kann, so scheint dagegen im Reich des Willens die Freiheit grenzenlos zu sein. Meine Gedanken sind meine eigne That, und meine Bewegung folgt dem Gesetz meines Willens, zwar kann ich nicht fliegen, nicht Berge versetzen, nicht über einen Thurm springen, aber mein Wille bleibt in der Einbildung dennoch unendlich. Allein nur der Wille ist frei, der sich selbst will, sobald er sich ein bestimmtes Object, einen Zweck setzt, ist er abhängig von demselben. Darum wendet sich die Romantik verächtlich gegen jede Zweckthätigkeit, gegen das herrschende Princip des Nutzens. Die prosaische Idee des Nützlichen hemmt die ästhetische Freiheit des Geistes, die reizende Beschäftigung mit Nichtigkeiten. Aber jede bestimmte Handlung setzt einen Inhalt voraus: so ist auch hier die grenzenlose Allmacht des Ich in das Gebiet des Unbestimmten und Wesenlosen gewiesen, und damit zur Illusion gemacht. Es ist unmöglich, bloß subjectiv zu wollen. Auch der Romantiker, der gegen den Nutzen, gegen die Objectivität und den Verstand eifert, hat seine bestimmten Ansichten, will er sie nicht etwa gar realisiren, so will er sie wenigstens ausdrücken. Hier geräth er sofort in die Nothwendigkeit der Begrenzung, er verfällt den objectiven Mächten der Form. So verändert sich sein Standpunkt dahin, den Zweck zwar anzuerkennen, aber nur als einen losen und vorübergehenden, der rein in der subjectiven Willkühr bleibt, und den das Ich stets in seiner Gewalt behält. So sind die Einfälle des Gemüths, die unmittelbaren Vorstellungen, das Maaß des Denkens und Wollens. Diese folgen aber nicht einem immanenten Gesetz, sondern sind durch zufällige Äußer-

Die magische Naturseite der Seele wird von dem Zusammenhang mit der Vernunft gelöst, und als das Wesentliche des Lebens aufgefaßt. Im Komischen ist in der formellen Reinheit des von sich ausgehenden und in sich zurückkehrenden Nichts mit dem blonden Egbert die verkehrte Welt am meisten verwandt. Zwar kommen darin mehr Personen vor, z. B. Apollo, Skaramuz, Zuschauer, Admet, der Maschinist, Neptun, der Theaterdirector, Herr Rabe mit seiner empfindsamen Frau und der verehrungswürdigen Adelaide, allein wenn dort Alles identisch ist, und hier Alles atomistische Verschiedenheit, so kommt das auf Eins heraus. Die verkehrte Welt enthält ein anschauliches Bild des transcendentalen Idealismus. Die Scene ist ein Theater, es wird darin dargestellt, wie ein junger Mann ein junges Mädchen heirathen will: um den Vormund zu rühren und zur Einwilligung zu stimmen, führen sie ein Schauspiel auf, in welchem dieselbe Scene dargestellt wird, indem nämlich auch hier zwei Liebende zur Rührung ihres Vormunds ein Schauspiel aufführen u. s. f. Tieck hat dieses Experiment nur viermal wiederholt, es hätte ebensogut bis ins Unendliche fortgesetzt werden können. Solche Nervenabspannung der Langenweile soll denn ungefähr ebenso wirken, als die Erschöpfung nach einem unsterblichen Gelächter. Ähnlich geht es bei Novalis zu: es geschehn Wunder über Wunder, das Seltsamste geht an dem Geist vorüber, der sich in eine neue, ferne Welt versetzt wähnt, bis er am Ende merkt, sich in einem bezauberten Kreise gedreht zu haben, und nicht von der Stelle gekommen zu sein. So taumelt man in einer holden Trunkenheit in dieser schimmernden Mährchenwelt herum, und wird sehr schläfrig.

Diese absolute Freiheit des Gemüths ist noch viel formloser, als die abstracte Empfänglichkeit der hohen Menschen Jean Pauls. „Der Mensch hat 2½ Minuten, eine zu weinen, eine zu lächeln und eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser stirbt er.“ Weinen, Lächeln, Lieben bezieht sich immer noch auf Objectives. Rein bei sich selbst ist der Geist erst, wenn die Objectivität für ihn in der That keine Wahrheit mehr hat. Praktisch wird diese Geistesfreiheit im Irrenhaus realisirt. Die trunknen Aphorismen der Romantik haben in der That selbst in ihrer Ausdrucksweise mit dem Wahnsinn etwas Verwandtes. Die große Raserei einer solchen Kabbala, sagt Fr. Schlegel in seinem Aufsatz über die Unverständlichkeit, wo gelehrt werden sollte, wie des Menschen Geist sich selber verwandeln, und dadurch den wandelbar ewig verwandelten Gegner endlich fassen möge, ein solches My-

sterium dürfte ich nicht so naiv und nackt darstellen, wie ich in jugendlicher Unbesonnenheit die Natur der Liebe in der Lucinde zu einer ewigen Hieroglyphe dargestellt habe. — Theoretisch hat sich die Ironie von den Schranken der objectiven Vernunft absolut frei gemacht, sie ist rein bei sich, d. h. sie redet irre.

Allein die Abstraction dehne sich aus, so weit sie wolle, der Mensch fühlt doch in sich das Bedürfniß nach Realität, er hat z. B. Hunger. Ein hungriger Magen ist die beste Widerlegung der absoluten Ironie. Wenn dem ironischen Subject die gebratnen Trauben auch in's Maul geflogen kämen, so müßte er sie doch wenigstens kauen. Auch die Ironie ist auf das Praktische gewiesen.

Wenn das Selbstbewußtsein im theoretischen Gebiet trotz seines Wahnes, der absolute Schöpfer seiner Vorstellungen zu sein, doch der zudringlichen Macht des Objectiven nie entfliehn kann, so scheint dagegen im Reich des Willens die Freiheit grenzenlos zu sein. Meine Gedanken sind meine eigne That, und meine Bewegung folgt dem Gesetz meines Willens, zwar kann ich nicht fliegen, nicht Berge versetzen, nicht über einen Thurm springen, aber mein Wille bleibt in der Einbildung dennoch unendlich. Allein nur der Wille ist frei, der sich selbst will, sobald er sich ein bestimmtes Object, einen Zweck setzt, ist er abhängig von demselben. Darum wendet sich die Romantik verächtlich gegen jede Zweckthätigkeit, gegen das herrschende Princip des Nutzens. Die prosaische Idee des Nützlichen hemmt die ästhetische Freiheit des Geistes, die reizende Beschäftigung mit Nichtigkeiten. Aber jede bestimmte Handlung setzt einen Inhalt voraus: so ist auch hier die grenzenlose Allmacht des Ich in das Gebiet des Unbestimmten und Wesenlosen gewiesen, und damit zur Illusion gemacht. Es ist unmöglich, bloß subjectiv zu wollen. Auch der Romantiker, der gegen den Nutzen, gegen die Objectivität und den Verstand eifert, hat seine bestimmten Ansichten, will er sie nicht etwa gar realisiren, so will er sie wenigstens ausdrücken. Hier geräth er sofort in die Nothwendigkeit der Begrenzung, er verfällt den objectiven Mächten der Form. So verändert sich sein Standpunkt dahin, den Zweck zwar anzuerkennen, aber nur als einen losen und vorübergehenden, der rein in der subjectiven Willkühr bleibt, und den das Ich stets in seiner Gewalt behält. So sind die Einfälle des Gemüths, die unmittelbaren Vorstellungen, das Maaß des Denkens und Wollens. Diese folgen aber nicht einem immanenten Gesetz, sondern sind durch zufällige Äußer-

lichkeiten hervorgebracht und bedingt. Gerade in der hochmüthigsten Einbildung, rein für sich zu sein, geht der Geist in der Nacht der Natur unter. Alle die Schwächen, die der Romantiker seinen Gegnern vorwirft, namentlich ihre geistige Abhängigkeit vom Natürlichen, sind seine eignen. Wenn er sich über die Sentimentalität eines Naturdichters lustig macht, weil sie einen bleibenden Inhalt in das Gemüth setzt, und sich nicht phantastisch darüber erhebt, so bringt bei ihm selber diese phantastische Überhebung eine noch viel weichlichere Empfindsamkeit hervor, die um so viel krankhafter erscheint, weil sie inhaltlos ist. „Warum Schmachten? warum Sehnen? alle Thränen ach sie trachten nach der Ferne, wo sie wähnen schön're Sterne.“ Und so weiter. Der elegische Naturdichter sättigt seine Melancholik an bestimmt traditionellen Stoffen, und bezieht sie stets auf irgend einen reellen Grund der Trauer, mag diese Beziehung auch noch soweit hergeholt sein, der Romantiker dagegen sehnt sich überhaupt, ohne zu wissen, wonach, diese Sehnsucht ist sein Lebenselement, und *das Gemüth fühlt sich zufrieden in seinem Sehnen*, weil es sich darin nur auf sich bezieht, und von der profanen Welt fern hält. Die Menschenliebe, diese weiche Substanz der elegischen Poesie, wird von der Aristokratie der Genialen nicht anerkannt. Und schon ist er gefallen, heißt es in *Hölderlin's Empedokles*, die Seele warf er vor das Volk, verrieth der Götter Geist gutmüthig den Gemeinen.

Die Reinheit der absoluten Ironie wird verletzt durch die Bestimmtheit der menschlichen Beziehungen, je fester diese sich in einander verflechten, desto energischer empört sich das Gemüth dagegen. So vor Allem gegen die allgemeinen Bande der Sittlichkeit, das gemeinsame bedingte Wirken der Gesellschaft, ihre Arbeit und ihre Beschränktheit. Sittlichkeit ist dies in Allen unbewußt fertig aufgenommene Resultat des geschichtlichen Geistes, die wesentliche Qualität des zeitlich bestimmten Menschen. Der Romantiker geht darüber hinweg, daß er selber sittlich bestimmt ist, daß selbst seine Reaction gegen den sittlichen Geist der Zeit ein Product desselben ist. Der Ascetiker, der die Welt und die Zeit verschmäht, ist nur in dieser Welt und in dieser Zeit möglich. In dieser subjectiven Auflehnung gegen die Sitte gewinnt die Romantik einen revolutionären Anstrich. „Wie kann man sich mit einer Partei verbinden, fragt *Schleiermacher*, die Alles verdammt, was nicht den Geist des Hergebrachten athmet?“ Wir

werden aber sehn, daß eine Partei, die nicht sehr für das Hergebrachte war, der Romantik noch viel unbequemer werden mußte: die Partei des Ideals, welche der Welt die Gestalt ihrer Vernunft, ihres Begriffs zu geben trachtete. Es ist nicht der besondere Inhalt, es ist die Bestimmtheit des Inhalts überhaupt, gegen welche sie sich empört. „Alle sittliche Erziehung, ist ganz thöricht und unerlaubt, es kommt bei diesem vorwitzigen Experiment Nichts heraus, als daß man den Menschen verkünstelt und sich an seinem Heiligsten vergreift, an seiner Individualität. Der eigne Sinn, die eigne Kraft und der eigne Wille ist das Ursprüngliche, das Menschliche, das Heilige in ihm *)." — Der Begriff der Erziehung umfaßt die Überlieferung dessen, was der Geist auf seiner gegenwärtigen Stufe ist, an den Einzelnen, bevor dieser mit Bewußtsein in die allgemeine Entwickelung einzugreifen vermag, sie ist nicht allein sittlich, wenn sie bestimmte moralische Regeln als maaßgebend einprägt, vielmehr jeder reine Begriff, jede Anschauung einer bestimmten Thätigkeit, jede Vorstellung, die in der Seele entwickelt und zur Gewohnheit erhoben wird, steht wesentlich auf sittlichem Boden. Die romantische Unsittlichkeit ist lediglich in der Reflexion. Das Subject ist nicht frei von der Sittlichkeit, sondern es haßt sie, es empfindet mit Grauen ihre Macht. Aus der Einbildung des Hasses, so allgemein sie sich auch halten mag, entspringt der wirkliche, in diesem Sinn hat die Ironie der Romantik eine sehr ernsthafte Seite. In der Anbetung ihrer selbst als der absoluten Negativität, wendet sie ihr Augenmerk nur darauf, was in unmittelbar praktischer Beziehung zu ihr steht. Das ist das Wesen des Egoismus, nur sich selbst zu wollen in seiner schlechten Unmittelbarkeit, und sich allgemeiner, substantieller Zwecke zu entschlagen.

In den Flegeljahren der Romantik wird diese Unsittlichkeit aus ironischer Frechheit dem allgemeinen Bewußtsein, dem Recht und der öffentlichen Meinung entgegengestellt, wenn sie aber zu Jahren kommt, so sieht sie ein, daß auch diese theoretische Frechheit etwas Ideelles, und darum verwerflich ist. Sie accommodirt sich, und nimmt nur Nachsicht für ihre liebenswürdigen Schwächen in Anspruch. Für mich, schreibt der Diplomat Prokesch, ist der Begriff der Sittlichkeit nicht an vereinzelte Handlungen gebunden und nicht durch solche verwirkbar, sie besteht nicht darin, daß man, mit

*) Fr. Schlegel.

empfänglichen Sinnen begabt, die Reize der Natur von sich stoße, die man genießen kann. Das verlangt nur der Neid und die gemeine Leidenschaft des Pöbels, die Anmaßung des Dorfgeistes oder die Narrheit, von romantischem Lichte beglänzt. — Hat der Romantiker noch mehr Erfahrung, so spricht er mit Ernst von Sittlichkeit, Religion und Familienglück, und ist empört über die revolutionäre Frechheit des Gedankens, nach dem Bilde seiner Idee eine sittliche Welt hervorbringen zu wollen, und von der Fäulniß der Gegenwart den poetischen Schleier hinwegzuziehn. In der Enthüllung der Unsittlichkeit soll die Unsittlichkeit liegen. Die edle Zeit ritterlicher Galanterie wird als das verlorne Paradies der wahren Sittlichkeit zurückersehnt, jene Zeit, wo für das Gelüst einer raffinirten Ausschweifung schon Kinder in den parc aux cerfs geraubt wurden, wo die Fürsten, um eine Buhlerin zu schmücken, die eignen Unterthanen nach Amerika verkauften. Diese ästhetische Verhüllung des Unsittlichen, diese Berechtigung des Genies, sich über die gemeinen bürgerlichen Schranken hinwegsetzen zu dürfen, wenn nur das Äußere geschont wird, ist gefährlicher als die Parrhesie in dem offnen Kampf gegen die Sittlichkeit. In dieser abstracten Genußsucht bleibt keine Spur von edler Männlichkeit, sie führt, wie genial sie auch im Anfang scheinen mag, schließlich nothwendig zur Gemeinheit. Wir haben die Früchte dieser romantischen Genialität gesehn, erst das Gewitter von 1806 hat den trüben Dunstkreis, der auf den Höhen des Lebens am schwersten lastete, einigermaßen zertheilt.

Nicht allein darum, weil sie in ihrem wesenlosen Treiben gestört wird, empört sich die romantische Genußsucht gegen die überall aufkeimenden allgemeinen sittlichen und politischen Ideen, es liegt vielmehr auch in dem ausgehöhltesten Gemüth, wenn auch noch so tief versteckt, das Bild eines bessern Seins, und der Neid gegen das Leben, in welchem dasselbe sich wenigstens anscheinend realisirt. Der Romantiker fühlt insgeheim die überlegene Macht, vor der ihm graut, und ist innerlich gekitzelt, wenn er den Trägern jener Idee einen versteckten Nebenzweck nachweisen kann, oder wenn eine große Sache scheitert. Die Unsicherheit seines Unglaubens an die Idee verlangt stets neue Proben. Die ganze Geschichte ist ihm die zwecklose Bewegung der Ironie, und in der Frivolität seines Herzens ist er heimlich verwundert, daß es Leute giebt, die Ernst mit einem Gedanken machen, den er selber salbungsvoll auf den Lippen führt. Darum kommt bei

ihm am schlechtesten weg, wer sich aufrichtig einer Idee hingiebt, das zeigt sich namentlich in der Beurtheilung der französischen Revolution. Wem nicht ein bestimmter, persönlicher, egoistischer Zweck aufgebürdet werden kann, der wird mit dem Brandmal der Bornirtheit entlassen. Der Romantiker weiß sich etwas damit, auch selbst über eine Idee auf geniale Weise sich ausdrücken zu können, er hat einen guten Stil, und findet selbst an Revolutionen ein gewisses dramatisches Interesse. „Die französische Revolution, die Wissenschaftslehre und Wilhelm Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Die französische Revolution ist eine verdienstvolle Allegorie auf den transcendentalen Idealismus. Man muß heut zu Tage schon mit Tendenzen vorlieb nehmen *)." — Darum wird auch seine fixe Idee dem Romantiker nie Herzenssache, er betreibt sie stets als Dilettant, und nichts ist ihm unbequemer, als Begeisterung. „So fern ist dies Geschlecht von jeder Ahnung, daß sie von einer bessern Organisation der Gesellschaft träumen, gerade wie von einer Idee des Menschen, daß wer im Staate lebt, in seine Form gern Alle gießen möchte, daß der Weise in seinem Werk ein Muster für die Zukunft niederlegt, und hofft, es werde doch einmal zu ihrem Heil die ganze Menschheit es als Symbol verehren. Von Verbesserung der Welt spricht so gern das verkehrte Geschlecht, um selbst für besser zu gelten und über seine Väter sich zu erheben **)." — Wenn es dem Romantiker mit dem Verstand nicht gelingen will, so greift er die Pietät an, und setzt das Herz in Rührung. — „So hoch sind wir gestiegen im Bewußtsein der Welt, daß von der Sorge für das körperliche Wohl des Einzelnen sie zur Sorge für das gleiche Wohl Aller sich erheben." — Wie gemein! — O des verkehrten Wahnes, daß der Geist all seine Kraft dem für Andere widmen soll (z. B. daß der Proletarier Arbeit und Nahrung bekommt), was er für sich um einen bessern Preis verschmäht — der heilige Schleiermacher bedarf der Speise nicht, er lebt vom Worte Gottes allein, und sammelt nur solche Schätze, die nicht die Motten fressen. — „O daß der Geist der Geist euch erfüllte und ihr abließet von diesen thörichten Bestrebungen, die Geschichte und die Menschheit zu modeln, und ihr neue Richtungen zu geben." — Zu geschichtlichen Bewegungen gehört die Masse, und wie sollte sich die Aristo-

*) Fr. Schlegel.
**) Schleichermacher's Monologen.

kratie des Geistes mit dieser einlassen, die in Blusen geht und schmutzige Hände hat! — Das Treiben der Menge schreibt Fr. Schlegel an eine Dame, ist dir so gleichgültig, daß du auch an diese Gleichgültigkeit dich nur selten erinnerst. — Der Mann von Adel und Bildung hat an andere Dinge zu denken, er hat zu sein und zu genießen. Am eigenthümlichsten tritt der Widerwille der feinen Welt, sich durch die Unruhe der Geschichte in der Romantik ihres poetischen Dilettantismus gestört zu sehn, in den Memoiren des Freiherrn von S..a hervor. Wie geistreich und sinnvoll diese Diplomaten, Gräfinnen u. s. w. sich auch selbst vorkommen mögen, es weht durch ihre Gesellschaft ein unbehagliches Gefühl der Leere, und der gewaltigen Arbeit der Geschichte gegenüber hat ihr aristokratisch blasirtes Lächeln etwas Gemachtes und Angstvolles.

Diese Scheu vor der dämonischen Macht der Zukunft bezieht sich aber nur auf die wirkliche Idee, die auf Allgemeines im Leben und der Gesellschaft ausgeht, auf der andern Seite wird dagegen Alles, was nach einer ungestümen Begeisterung, dem unklaren, und eben darum poetischen Streben der Jugend schmeckt, gegen die philisterhaften Bedenklichkeiten der Alltagswelt in Schutz genommen, die ihr Leben abhaspelt ohne Genialität und ohne Gemüth, und in Schreck geräth, wo etwas Wunderbares und Eigenthümliches auftaucht, diese Praxis, die nie ermattet, die langsam schafft, doch nie zerstört. Es wird der Romantik unwohl, wenn sie an den Mechanismus und die kleinlichen Bemühungen des gewöhnlichen Lebens erinnert wird, an die Akten und den Bücherstaub, die Poesie fühlt sich in der Beschränktheit des bestimmten Berufs gehemmt und beängstigt. „Es ist nichts Heiliges, was nicht entheiligt, nicht zu ärmlichen Behuf herabgewürdigt ist bei diesem Volk, Alle, die den Genius noch achten, das Schöne lieben und es pflegen, leben in der Welt wie Fremdlinge im eignen Hause *)." — Das ist eine Klage, die seitdem bei den Europamüden stereotyp geworden ist. Es jammert den Dichter, daß sein Volk Vergnügen darin findet, sich mit gemeinen Nahrungssorgen abzugeben, daß es nicht aus Aristokraten und Künstlern besteht. Die Welt wäre vollkommen, wenn sie sich von der Kunst und der Dichtung beherrschen ließe. „Wo ein Volk den Genius in seinen Künstlern ehrt, da weht wie Lebensluft ein allgemeiner Geist, da öffnet sich der scheue Sinn,

*) Hölderlin, Hyperion 1799.

der Eigendünkel schmilzt und fromm und groß sind alle Herzen, und Helden gebiert die Begeisterung." Hölderlin ging nach Frankreich, dort das gelobte Land zu suchen, er kehrte unheimlich und unbekannt zurück, ein blöder Nachtwandler im Reich des Tages, in trüben Hinbrüten hat er lange Jahre gelebt, abgewendet von der Wirklichkeit, in dem reinen Land der Ideale, im Wahnsinn, bis in unsere Tage. — In ihren Angriffen auf den Mechanismus des gemeinen Lebens verkennt die Romantik, daß eine gewisse Hingebung an das Überlieferte, daß eine Selbstbeschränkung zur bestimmten Thätigkeit theils für den allgemeinen Fortschritt des Lebens nothwendig ist, theils das Leben nicht ganz ausfüllt, sondern andere Seiten des Geistes, z. B. dem Gemüth, vollkommen freien Spielraum läßt, daß selbst die Höhe der Genialität nicht gedacht werden kann, ohne die breite Grundlage der Masse. Die Masse sieht nie das Ganze im Licht der Idee, sie urtheilt und handelt einseitig, nach dem Maaßstab des unmittelbar Nützlichen und Zweckmäßigen, aber wenn dieser auch fortwährend schwankt, so ist er doch fester, als das abstracte Bewußtsein der Größe, der Hoheit, das Genies, das von dem Zusammenhang des Ganzen sich losreißt, und nicht wechselnder, als etwa das Recht, das Heilige in seiner unendlichen Entwickelung. Erst die Zweckthätigkeit giebt der Form des Handelns, die im Recht wie in der Religion und Moral abstract und äußerlich bleibt, einen lebendigen Inhalt.

In dieser Flucht vor dem Concreten bleibt die Romantik ausschließlich im Empfindungswesen. In ihren canonischen Vorstellungen, wie im Phantasus, erscheinen nur vornehme Müssiggänger, Dilettanten des Lebens, Seiende ohne Inhalt, sie gehn mit Damen um, denen sie Romane und Novellen vorlesen, sie befinden sich meist im Park oder in einem Gartensaal, sie sind entweder Adlige oder Dichter, sie lieben die Kirchenmusik, die alt-italienischen Maler, und sprechen mit Anstand über Palestrina und Rafael, sie bewundern den Jacob Böhm und wissen von Spinoza viel Bedeutendes zu sagen, sie lieben Göthe und Calderon, und mögen von Schiller Nichts wissen, sie machten Sonette und Canzonen. Auch der leise Anstrich einer gewissen liebenswürdigen Liederlichkeit darf nicht fehlen. Schwer wird es ihnen aber, sich zwischen der doppelten Klippe genialer Originalität und typisch conventioneller Glätte hindurchzuwinden, in der Regel fallen sie in eines dieser Extreme. In beiden Fällen ist

aber eine gewiſſe Mattigkeit, eine lächelnde Überſättigung am Genuß und am Leben überhaupt, ein gelinder Anflug von Krankheit nothwendig, bedeutungsvolle Bläſſe oder das zarte hektiſche Roth, die Geſundheit wird den Alltagsmenſchen überlaſſen. Sie ſind in Freundſchaft und Liebe verwickelt, denn ſie haben Zeit, die einen machen Polymeter, die andern Aſſonanzen. Die Willkühr des ſchönen Egoismus ſtößt ſich an den harten, ſcharfen Geboten der Wirklichkeit, und verflüchtigt ſich daher lieber in die Öde der Phantaſterei, wo ſie keine Geſetze zu befolgen findet, als eigne, kleine, die des Polymeter- und Aſſonanzenbaus.

Der Humor iſt mit der Ironie verwandt, auch in ihm ſchwindet vor der Unendlichkeit der Idee alles Endliche, und wenn er ſich auch mit Liebe in alles Einzelne verſenkt, ſo iſt es doch immer die Herablaſſung eines höhern Weſens. Jean Pauls Humor ſpricht ſich ähnlich aus, als die Ironie. — „Der Menſch, der ſich über das Leben und deſſen Motive erhebt, bereitet ſich das längſte Luſtſpiel, weil er ſeine höheren Motive (die Combination der Aſſonanzen) den tiefern Beſtrebungen der Menge (der Sorge für den Lebensunterhalt) unterlegen, und dadurch dieſe zu Ungereimtheiten machen kann, mit der Vorſtellung, irgend ein ariſtokratiſches Genie habe dieſe Alltagsgeſchichte als paradoxen Spaß hingeſchrieben.“ Das Genie, welches die Thorheiten der Welt von ſeiner ſchwindelnden Höhe herab überſieht, gefällt ſich zuweilen darin, auch das Gemeine mitzumachen, mit dem ergötzenden Bewußtſein der Willkühr. Wenn er ſich aber mit dieſem ergötzenden Bewußtſein in praktiſche Beziehungen einläßt, ſo greift dies Luſtſpielweſen für jene Alltagsmenſchen zuweilen ins tragiſche Gebiet über, da ſie nur als Marionetten eines burlesken Puppentheaters erſcheinen, ſo wird mit Wahrheit und Eid, mit eingegangenen Verpflichtungen, mit Liebe, Freundſchaft, und dergleichen auf eine geniale Weiſe geſpielt, die etwas Dämoniſches hat. Wenn ſich noch gar der Romantiker mehr zu Fichte als zu Schelling hinneigt, wenn er mit der Frechheit des abſoluten Selbſtbewußtſeins ſein eignes Gepräge der Welt aufdrücken möchte, denn wehe den Eintagsfliegen, die dieſem Vampyr in die Hände fallen! Zwiſchen dieſem Idealiſten und der gemeinen Liederlichkeit ſtehn die hohen Menſchen in der Mitte, die Blumen- und Pflanzenſeelen, die Heiligen, die in ſteter Inbrunſt leben, nur Früchte genießen und ſich in die Viſionen einer wunderbaren Traumwelt einwiegen. In ſolchen Emanuel,

Genius, Spener u. s. w. ist die Leere des reinen Beistichseins um so gefährlicher, da sie der Welt als höhere Naturen gegenübergestellt werden, während sie in die gemeine Natürlichkeit der Pflanzenwelt versunken sind. Am schlimmsten ist es, wenn sie doch einmal das praktische Leben ihrer Aufmerksamkeit würdigen, und sich in den Ameisenhaufen der Erde begeben; dann führen diese frommen Priester eine sehr despotische Sprache, und gehn namentlich mit den empfänglichen Herzen nervenkranker Personen sehr grausam und willkührlich um. Der Heilige wird wild, wenn er an die Nichtigkeiten dieser Welt erinnert wird.

Allein diese abstracten Seelen gedeihen in den modernen Verhältnissen nicht, sie bleiben nur als hohe Bilder der dichterischen Phantasie; im Leben wirft sich die Romantik lieber auf das entgegengesetzte Extrem, den eingebildeten Spleen, das raffinirte Bewußtsein der verhältnißlosen Ursprünglichkeit. Ich liebe, sagt Fr. Schlegel, die Virtuosität aller Art so sehr, daß sie mir auch als Schwärmerei gefallen könnte. — So hat die Ironie die Schärfe ihrer Negativität abgestumpft, die Welt der Anschauungen und Handlungen ist ihr gleichmäßig langweilig geworden, sie wendet sich gegen das eigne Ich und höhlt es aus.

Seit Lovelace haben die Romanschreiber sich abgemüht, einen ästhetischen Bösewicht zu schaffen. Die Romantik gab darin nicht nur der Dichtung, sondern auch dem Leben neue Nahrung. Sie hatte den Despotismus des Begriffs und des Verstandes gebrochen, sie hatte das Herz frei gemacht und ausgeleert. Die Phantasie, von allen substantiellen Mächten losgerissen, taumelt gedankenlos und ohne Halt umher, und verbirgt die wüste Eintönigkeit ihres Daseins unter einer schimmernden Außenseite. Unendliche Geschäftigkeit verdeckte die Zwecklosigkeit ihres Thuns. Hamlets Beispiel hat uns gezeigt wie tief der Mensch sinken kann, der keiner Leidenschaft fähig ist, dessen Herz nur reflectirt, ohne je sich zu erwärmen. So debütirte Tieck mit dem William Lovell, einem herzlosen Genie von weiten Ideen und einer zügellosen Phantasie, und zeigte sehr richtig, wie aus der Weichheit und dem Trübsinn eines sentimentalen Romantikers wüste Lasterhaftigkeit, Geiz, Feigheit, und jede mögliche Bosheit sich entwickeln. Die Schwelgerei in den phantastischen Bildern eines gebrochnen, haltungslosen Seins ist gefährlich, das Gift der Romantik entspringt aus einem trocknen und kleinen Herzen. In dieser

innerlichen Verwüstung verdumpft der Egoismus, der doch das Gefühl der Hohlheit nicht loswerden kann, zur Menschenverachtung und zur fixen Idee, daß die eigne Schlechtigkeit der ganzen Welt anhafte. Die wollüstige Romantik verkauft die Seele dem Bösen, nur um in dem wüsten Gefühl der universellen Verworfenheit zu schwelgen. All' diese liederlichen Genies erkennen es an, wie nichtswürdig, wie verächtlich sie sich selber fühlen; sie baden sich gern in den weichen Thränen der Reue, und wiegen sich dabei in der lindernden Vorstellung, daß der äußere Schmutz des Lasters dem geheimsten, tiefsten Innern der zarten Seele eigentlich Nichts anhaben könne. Sie nennen sich Seelen, die in einer verderbten Hülle unschuldig geblieben sind, und trösten sich dabei mit der Genialität in der Sünde selbst; in einer plötzlichen Anwandelung in den frechsten Trotz gegen Gott und die Welt ausbrechend, verfallen sie im nächsten Augenblick in eine weibische Angst, in eine Zerrissenheit und Zerknirschung, die auch nicht einmal die Möglichkeit zu hoffen wagt, aus diesem Schlamm durch eigne Kraft auftauchen zu können. Deshalb werden sie von Zeit zu Zeit religiös; es ist eine Schwelgerei mehr in diesem Chaos widerstreitender Gefühle. Es ist ein erbärmlicher Anblick, den unsterblichen Geist mit der schmutzigen, gemeinen Seele ringen zu sehn, es mit anzusehn, wie sie mit hämisch wollüstiger Betrachtung über der eignen Zerrüttung brütet, wie sie bis in jeden Nerv hinein das Gefühl ihrer Armseligkeit durchschauert. Im Titan wird ein solches Genie geschildert, nur mit dem falschen Schluß des Selbstmordes. Dazu ist der Romantiker nicht fähig, weil er nie über die Reflexion herauskommt; Roquairol's Tod ist zwar durch die Gewohnheit, im Schauspiel sich zu erschießen, und durch einen starken Rausch einigermaßen motivirt, doch ist die Feigheit, mit welcher Lovell bis zum letzten Augenblick sich an's Leben klammert, ungleich wahrer. Wenn diese Romantiker mit dem Heiligsten des Lebens und mit sich selbst spielen, die Zuckungen des höchsten Entzückens mitten in dem anschwellenden Gefühl selbst freventlich verhöhnen, mit scheinbar dämonischer Grausamkeit die glühende Empfindung der Liebe und Ehre zergliedern, in die sie sich doch so gern einwiegen, so ist dieser Hohn nur der Schleier, den die tiefe Angst über sich breitet.

Das Romantische dieser Liederlichkeit besteht darin, daß Ideen, die nicht erlebt, sondern nur phantastisch angeschaut sind, in das Leben hineingedichtet werden. So trägt der Geist seine Illusionen

mit sich herum, träumt sie in die Wirklichkeit hinein und ist unwahr in seinen einfachsten und natürlichsten Äußerungen. Verwöhnt und überreizt von frühzeitigen Genüssen, von Kenntnissen, die sich an kein Bedürfniß knüpften, trat Roquairol mit der unbehaglichen Empfindung eines nur halb ausgeschlafenen Rausches in das Leben; alle Empfindungen hatte er poetisch antichirt, und nahm nun die Wirklichkeit nur als Stoff neuer dichterischer Gestaltungen. Die Wahrheit ohne den Heiligenschein der schönen Abstraction genügte ihm nicht; er mußte das Erlebte erst zurecht machen, und entstellte so die natürlichsten Empfindungen zu einem Gedicht. Jede dieser Darstellungen höhlte ihn tiefer aus. Sein Herz konnte die heiligsten Empfindungen nicht lassen, aber sie waren ihm nur Schwelgerei oder Reizmittel für die abgespannten Nerven; gerade von der Höhe lief der Weg gegen die Sümpfe am abschüssigsten. Er stürzte sich absichtlich in Sünde, um nachher den süßen Schauder der Reue zu genießen. So wurde sein abstract dichterisches Herz unfähig, wahr, ja kaum falsch zu sein, weil jede Wahrheit zu einer poetischen Darstellung ausartete: jede Empfindung wurde auf ästhetischen Schein berechnet, und weil der substantielle Gehalt fehlte, konnte es nicht einmal zur rechten Lüge kommen. Mit der poetischen Frechheit ausgerüstet, Alles zu wagen und zu opfern, was die Menschen achten, um sich mit dem dämonischen Schein des Heroismus zu verklären, war er in seinen Entschlüssen verzagend, und sogar in seinen Irrthümern schwankend; mitten im Brausen der Leidenschaft voll künstlerischer Besonnenheit, weil die Leidenschaft Nichts war, als das träumerische Erzeugniß eines poetischen Rausches. In dieser allgemeinen Unwahrheit des Bewußtseins verträgt sich das Widersinnigste mit einander, schöner Ekel u. s. w. All' diese poetischen Combinationen des Beziehungslosen bezeichnen nur die Flucht des verödeten Gemüths vor sich selbst, das Grauen vor dem eignen unverständlichen Ich. Die geniale Frechheit, welche die Moral den Philistern überläßt, weil sie mit der Wirklichkeit des Objectiven auch alle Möglichkeit der Sünde leugnet, ist die fieberhafte Reaction gegen die Angst vor der Möglichkeit einer wirklichen Geschichte, die über die Ironie hinausgeht; vor Gott, in welchem die Romantik nur das Wunderbare, Übermenschliche, Unverständliche, also die reine Macht des Negativen sieht. Der Unglaube an den concreten Gott, an den Geist, der sich in Natur und Geschichte offen-

bart und verwirklicht, erweitert sich erst zur Verachtung der Welt überhaupt, dann zur Verachtung seiner selbst, da das Ich sich von den Banden der verachteten Welt nicht losreißen kann. Es bleibt zuletzt Nichts übrig, als die selbstgeschaffenen Phantome, vor denen das Ich ein nächtliches Grauen hegt. Das schlimmste Gespenst ist der Tod, an welchen der Romantiker nur mit Zittern denkt, weil in ihm diese Wollust des gespaltenen Bewußtseins, diese Unendlichkeit des zerknirschten Selbstgefühls aufhört. Genz zitterte vor jedem Messer. Die Quelle dieser Gespensterfurcht ist das quälende Bewußtsein der innern Lüge; die Ironie gegen die Welt schlägt in sich selber zurück und wird zur Heuchelei; der gemachte Trotz verdumpft in dem schwachen Herzen, dessen Weichheit unendlich bestimmbar ist. Die überspannteste Prahlerei wechselt mit dem unsichersten Schwanken, das zeigt sich in der humoristischen Geringschätzung des Stoffes. Der Poet, der nie seiner Sache gewiß ist, und nur mit halbem Vertrauen an seinen eignen Schöpfungen hängt, weil ihm jede objective Beglaubigung fehlt, hält sich stets außerhalb des Schusses, und späht ängstlich nach den Mienen der Leute, gleich geneigt, seine willkührlichen Einfälle als tiefsinnige Offenbarungen zu verehren, oder zuerst zu lachen, wenn er zweifelhafte Gesichter um sich sieht, als habe er nur einen Spaß gemacht. Die Spitze des wahren Egoismus, der sich von dem substantiellen Leben ablöst, ist der Wahnsinn, die absolute Freiheit der Phantasie von der Realität der Dinge; die Spitze des erheuchelten, romantischen, schönen Egoismus dagegen die mechanische Frömmigkeit, die in regelmäßigen Andachtsübungen das unsichere Brausen einer halb fingirten, halb wirklichen Leidenschaft in einen rhythmischen Gang einschläfert. So kommt die Dürftigkeit, welche sich früher hinter Paradoxien versteckte, im Quietismus der Blasirtheit zum Bewußtsein. Mit vornehmem Lächeln wird über jede ernste Beschäftigung hinweggegangen, Alles ist eitel, das Gemüth flieht ins Leere, in den unmittelbaren, schlechten Genuß. Der Romantiker wird früh alt, und kann nicht mehr genießen; so vertreibt er denn das unbehagliche Gefühl seiner Leerheit durch Zerstreuungen, deren Armseligkeit er selber spottet. Das vollkommenste Bild dieser Blasirtheit geben uns die Briefe von Genz. Ich möchte Ihnen, schreibt er an Rahel, die Gestalt zeigen, welche meine Weltverachtung und mein Egoismus jetzt angenommen haben. Ich beschäftige mich, sobald ich nur die Feder wegwerfen darf, mit Nichts als

mit der Einrichtung meiner Stuben, und studire ohne Unterlaß, wie ich mir nur immer mehr Geld zu Meubeln und zu jedem Raffinement des sogenannten Luxus verschaffen kann. Mein Appetit zum Essen ist leider dahin, in diesem Zweige treibe ich bloß das Frühstück mit einigem Interesse. Ich halte es nicht mehr der Mühe werth, etwas Positives zu lernen, da es nichts Festes mehr giebt, und ich rings um mich her Nichts mehr erblicke, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer. Ich bin durch Nichts entzückt, vielmehr kalt, blasirt, höhnisch, innerlich quasi teuflisch erfreut, daß die sogenannten großen Sachen zuletzt solch ein lächerliches Ende nehmen. Das Vergangene kommt mir vor, als wenn es mir nicht gehört hätte, und vor der Zukunft habe ich ein wahres Grauen, hauptsächlich weil sie an den Tod grenzt, mit dem ich mich nie gerne beschäftige. Ich bin hölllisch blasirt, habe soviel von der Welt gesehn und genossen, daß man mit Illusionen und Schaugepränge Nichts mehr bei mir ausrichtet. Ich bin unendlich alt und schlecht geworden.

So ist das armselige, nackte, empirische Dasein sich selber in seiner Erbärmlichkeit zum Bewußtsein gekommen, und zugleich zu dem Gefühl, daß keine Kraft es herausreißen kann. An das träumerische Gefühl des unmittelbaren Seins klammert sich das Subject mit aller Zähigkeit des Egoismus an, und läßt sich daran genügen. Macht mit mir was ihr wollt, nur laßt mich leben! Das Leben ist so träumerisch süß. Die Welt-Ironie ist mit sich fertig geworden.

In den spätern Jahren ist die Ironie noch einmal in gemilderter, theoretischer Form aufgetreten. Man hat Solger's Auffassung derselben die bekehrte Ironie genannt, allein wenn wir näher zusehn, so finden wir uns noch auf dem alten Standpunkt, der nur durch einen heiligen Hintergrund verklärt wird. Die wahre Ironie, sagt Solger, geht von dem Gesichtspunkt aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung auch im höchsten Sinn des Worts nur in dieser Welt erfüllen kann. Alles, womit wir über endliche Zwecke hinauszugehn glauben, ist eitle und leere Einbildung. Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter, endlicher Gestaltung da. Ebendeswegen ist das Höchste an uns so nichtig, als das Geringste, und geht nothwendig an uns und unserm nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit ist es nur da in Gott. — Die transcendentale Scheidung des An sich von dem Für uns, welche die Noth-

wendigkeit, daß das Seiende begrenzt, also endlich gedacht wird, in die Ohnmacht des Subjectes legt, giebt dieser Nichtigkeit nur eine illusorische Auflösung. Indem das Höchste in Gott gelegt wird, dessen Wesen und Begriff nichts anderes ist, als das Höchste zu sein, erlangt es durch dieses neue Subject keine neue Qualität, und so bleibt es auch in Gott das an und für sich Nichtige, und der subjective Schein des Nichtigen, der nur in dem Träger der Idee liegen sollte, erweist sich nun als die objective Nichtigkeit der Idee selbst. Der Welt des Scheines steht eine erscheinungslose, d. h. nichtseiende Welt als die ideelle gegenüber. — „In diesem Untergang verklärt sich die Idee als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben im Verschwinden unsrer Wirklichkeit offenbart." — In der festen Verstandes-Identität des reinen Seins ist die Welt der Idee und der Wirklichkeit, also die Idee selbst, zu einem wesenlosen Schein erniedrigt, dessen Wahrheit, oder dessen Sinn in irgend einem Jenseits in absoluter Ruhe beharrt, und sich an der Täuschung und Widerlegung ihres nichtigen Schattens erfreut. Das ironische Subject ist nicht mehr das wirkliche Ich, sondern das transcendente, die Idee, wie sie in Gott ist. Der romantische Gott verhält sich ironisch zu seiner Welt, anders als der christliche, der, als sie fertig war, sah, daß Alles gut war. Daß eben der immanente Widerspruch des Concreten, seine Bewegung und sein Leben die absolute Macht sei, das ist in der romantischen Philosophie nur geahnt, aber nicht bis zum Verständniß durchgebildet worden. Der einfache Grund davon, daß sie als ihr Wesen ein ideales, ruhendes Sein, ein absolutes Ich, die Weltseele oder die reine Idee postulirte und sich nach ihr sehnte, lag darin, daß für sie das endliche Ich, die empirische Welt ebenfalls ein festes, ruhendes Sein war, dem die Bewegung als ein Fremdes und Überirdisches entgegentreten mußte. Wenn die Romantik zur Besinnung kam, zur künstlerischen Gestaltung, so darf es nicht Wunder nehmen, daß sie in das entgegengesetzte Extrem verfiel, in die Heiligung des unmittelbaren Daseins, in den Götzendienst der begrifflosen Empirie.

Die Ironie, dieses schwindelnde Selbstgefühl des weltscheuen Gemüths, hat damit geendigt, sich selber aufzulösen. Das Ich ist

sich selber verächtlich geworden, und kann doch das ängstliche Verlangen nach seiner Fortdauer nicht aufgeben. Das endliche Ich blieb stets von dem kalten Gebot seines transcendenten Wesens beunruhigt, wenn dasselbe zuletzt auch ins bloß Negative umgeschlagen war. Der unendliche Hohn, den diese nie auszufüllende Kluft im Gemüth erzeugt hatte, war endlich in die Müdigkeit der Blasirtheit erstarrt. Auch in dieser brütenden Ruhe empfindet das Ich sein Dasein, und das ist ihm die Hauptsache.

In dieser Seligkeit des Quietismus wird ihm deutlich, daß jene Entzweiung selbst nur ein Product der eignen Thätigkeit gewesen, daß das absolute Ich, welches es für seinen Schöpfer gehalten, nur in ihm selber sei und aus ihm selber fließe. Das Ideal wird flüssig, die Subjectivität nimmt ihre Schöpfungen in sich zurück, und macht sich selber zur Mitte des Daseins, nach der sie früher im Unendlichen gesucht. Sie erkennt in der Endlichkeit ihres Herzens ihre unendliche Freiheit; sie fühlt das Bedürfniß und die Möglichkeit, diese Endlichkeit zu ergänzen durch einen bestimmten, in das eigne Herz aufgenommenen Gegenstand, sie erkennt die Macht der Liebe; das Herz fühlt sich in dieser Repulsion und Attraction stets sein eigen, es geht nicht in die Ideen der Freiheit und Liebe auf, sondern hat sie als Eigenschaft, als Eigenthum in sich selbst — es erkennt sein Wesen als die Eigenheit.

In diesem Bestreben, die Mitte des Daseins innerhalb des wirklichen, individuellen Bewußtseins festzustellen, können uns Schleiermacher's Monologen (1800) als Leitfaden dienen; wir werden aber Gelegenheit finden, in sämmtlichen Romantikern die Ergänzung derselben zu suchen.

Adam Müller beginnt die Polemik gegen den transcendentalen Idealismus, der die gesuchte Mitte des Daseins in eine ideelle Macht verlegt. — „Noch lebt in der Philosophie der unglückliche Wahn, daß eine bessere Welt, besseres Glück und Wissen erlangt werden könne durch eine Vernichtung des eignen Selbst, durch ein Erheben zur Idee, kurz, daß die Lebenskunst in einem Wegwerfen des sogenannten Häßlichen und Schlechten bestehe. — Wie ästhetisch das Schöne, so wird in der Moral das Ideal durch eine unerhörte Abstraction gesondert und der Wirklichkeit als eine despotische Macht gegenübergestellt: setze dein Dasein an das Allgemeine, laß es im Allgemeinen aufgehn, wirf Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit

weg und lebe in göttlichen Begriffen. In irgend einem Moment wird ein großer Entschluß gefaßt, die ganze Maschine muß stille stehn und wird nach einem kalten Entwurf, den man Lebensplan nennt, wieder in Gang gesetzt. „Das Christenthum will doch nur Ertödtung der Sinne und Leidenschaften; der Idealismus dagegen, seinen dürftigen Begriffen zu Liebe, Ertödtung aller Phantasie. Damit geht alle Heiterkeit des Lebens, alle Freiheit der Dichtung verloren.“*) „Nach dieser spröden Pflichtenlehre müßte das Herz erst aufhören zu schlagen, es müßte seinen ursprünglichen Tact erst ganz verläugnen und vergessen, um sich in diesen unmusikalischen und unrhytmischen Zustand zu finden. Fiat bonum et pereat homo: so spricht es die Philosophie aus, so spukt es in den Köpfen. Selbst in der Dichtung bluten diesem eiskalten Götzen zahllose Hekatomben: Delphine, Corinna, Ottilie, Mignon, Werther, müssen einem Pflichtgefühl sterben; die kalte Sitte, der finstre, unheimliche Wille einer transcendenten Macht herrscht über das warme Leben, nur eine Abstraction oder ein leerer Seufzer bleibt dem armen Herzen übrig, und die sentimentale Klage über die Unerreichbarkeit des Ideals, über die Schranken der Wirklichkeit, über das unbefriedigte Sehnen nach dem Vollkommenen.“**)

„Allein die Tyrannei ist die Hebamme der Freiheit; die Tyrannei der Speculation, wie die der Waffen, unterdrückt alle ähnlich einseitigen, aber minder energischen Begriffe. Sie nur kann die Fesseln lösen, welche sie selbst geschlagen. — Es wird das neue Evangelium kommen! wunderbar naht sich der Durchbruch einer ganz neuen Zukunft; noch ein unergründlicher Kampf losgelassener Elemente, dann der thätige, der schöne Friede!“*) „Das neue Reich der Bildung wird kommen! was sollt' ich zaghaft die Stunden zählen, welche noch verfließen! es keimet überall die Saat der Zukunft. Drum nahe sich in Liebe Jeder, der wie ich der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden schließe sich enger und erweitere sich das schöne frohe Bündniß der Verschwörung für die bessere Zeit.“***) „Diese große Revo-

*) Athenäum.
**) A. Müller.
***) Monologe.

lution wird der feigen Moral ein Ende machen, und aus dem moraliſchen Banquerout geht ein verklärtes Daſein hervor.“*)

So hat das Ich einen ideellen Inhalt gewonnen, einen Glauben, den es rein aus ſich ſelber hervorgebracht, und deſſen Erfüllung es in die Zukunft verlegt hat. Der Inhalt dieſes Glaubens iſt ihm nur darum das Heiligſte, weil es ihm ſein eignes leeres Spiegelbild iſt. Das Ich erſcheint einerſeits als das Nichtige im Vergleich zu der kommenden Weltherrlichkeit, dann aber iſt es das Abſolute ſelbſt, da aller Inhalt in ihm liegt. Es iſt unendlich frei, denn es geht von ſich aus und kehrt nur in ſich ein. Wie der Strom des Lebens es an der Welt vorüber ſchleudert, ſo freut es ſich der Erſcheinungen, die phantaſtiſch um die ſcheinbare Feſtigkeit ſeines Orts herumtaumeln. — „Wer ſtatt der Thätigkeit des Geiſtes, die verborgen in ſeiner Tiefe ſich regt, nur ihre äußere Erſcheinung kennt, der bleibt der Zeit und Nothwendigkeit ein Sklave. Mein Thun iſt frei, nicht ſo mein Wirken in der Welt der Geiſter; das folgt eignen Geſetzen: es ſtößt ſich die Freiheit an der Freiheit, und was geſchieht, trägt der Beſchränkung Zeichen. Du aber biſt überall das Erſte, heilige Freiheit! du wohnſt in mir, in Allen; Nothwendigkeit iſt außer uns geſetzt, iſt der beſtimmte Ton vom ſchönen Zuſammenſtoß der Freiheit. Mich kann ich nur als Freiheit anſchauen, was nothwendig iſt, iſt nicht mein Thun, es ſind die Elemente der Welt, die ich in fröhlicher Gemeinſchaft mit Allen erſchaffen helfe. Ich finde mich ſelbſt im innern Handeln nur, im äußern nur die Welt, und beides weiß ich wohl zu ſcheiden.“**) —

Darum laß vorüberbrauſen die Welt in ihren wechſelnden Erſcheinungen, du biſt allein das Räthſel, das dir zu löſen aufgegeben, du biſt allein ſein Schlüſſel. „Immer ſchaue in dich ſelbſt, du haſt keinen höhern Gegenſtand. Der Gedanke, mit dem ſie die Gottheit zu denken meinen, hat nur die Wahrheit eines ſchönen Sinnbildes von dem, was der Menſch ſein ſoll.“**)

„Welcher Gott kann dem Menſchen ehrwürdig ſein, der nicht ſein eigner Gott iſt! Jeder Gott, deſſen Vorſtellung der Menſch ſich nicht macht, ſondern geben läßt, dieſe Vorſtellung mag übrigens noch ſo ſublim ſein, iſt ein Abgott. Aber dieſe freien Schöpfungen

*) A. Müller.
**) Monologe.

des Geistes haben nun Macht gewonnen über den Menschen. Jenseit der zeitlichen Welt liegt ihnen die Gottheit, und die Gottheit anzuschauen und zu lieben haben sie den Menschen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit, aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit." *)

„Beginne darum schon jetzt dein Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht, aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahin treibst im Strom der Zeiten, ohne den Himmel in dir zu tragen." **)

Diese schöpferische Kraft im Innern des Menschen, durch die er die Welt hervorbringt und in ihr Nichts zurückschleudert, ist die Phantasie. — „O wüßte doch der Mensch diese Götterkraft zu brauchen, sie die allein den Geist ins Freie stellt. Durch sie nehme ich von der ganzen Welt Besitz, und besser nütz' ich Alles in stiller Anschauung, als wenn jedes Bild in raschem Wechsel auch äußere That begleiten müßte." **) — Die That ist ein Abfall von der Geistesfreiheit, sobald sie mehr sein will, als ein Spiel phantastischer Lust. Aber die Menschen verkaufen sich ihren eigenen Götzen, den selbsterfonnenen Zwecken. „Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absicht mit Absicht zu neuen Absichten künstlich verweben, diese Unendlichkeit ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich es nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht auf dem innern Strom ewig fließender Bilder frei bewegen will." *)

Das ist noch Ironie, aber sie drängt nach einer festen Mitte. Wie im Idealismus Ich und Nicht-Ich, so haben sich hier Absicht und Absichtslosigkeit gegenseitig beschränkt. Das unglückliche Gefühl des resultatlosen Sollens ist überwunden, weil Wirklichkeit und Ideal aus Einer Quelle strömt und in sie wieder zurückgeleitet wird. Das Ich sieht nicht mehr höhnisch und blasirt auf die Trümmer der Welt, die es selber geschaffen und selber zerschlagen, sondern es läßt sie gelten; es hat seinen Frieden mit ihr geschlossen und sucht nur die verwandten Elemente in ihr auf.

---

*) Fr. Schlegel.
**) Monologe.

„Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist, so daß der Geist Nichts weiter bedarf als sich selbst. Wo ist die Grenze meiner Kraft? Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche That, durch ihre Vermählung mit der Natur; nur das kann ich nicht, was dieser widerspricht. Aber wie könnte ich auch wollen, was jenem ersten Willen, durch den ich bin, der ich bin, rückgängig machen müßte? Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille. Nie kann solchem Willen sein Gegenstand entzogen werden, und es verschwindet im Denken solches Willens der Begriff des Schicksals. Im schönen Genuß der jungen Freiheit hab' ich die That vollbracht, hinweggeworfen die falsche Maske, frevelhafter Erziehung langes mühsames Werk. Nur durch Selbstverkauf geräth der Mensch in Knechtschaft, und nur den wagt das Schicksal anzufeilschen, der sich selber den Preis setzt und sich ausbietet. Ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein Mensch zu sein; wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben, wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen.“*)

— Worin besteht nun aber die Qualität dieses freien Menschen? Ich allein setze die Objectivität und erfülle mich mit derselben. Dies geistreiche Spiel der Freiheit kann nicht das Ende sein; das Höchste, wonach wir streben, kann nicht wieder ein Streben sein. Ein Ziel der Bewegung wird also vorausgesetzt; aber da das romantische Ich ebenso bestimmungslos ist als das transcendentale, so ist auch dieses Ziel wieder die leere Seligkeit, der mathematische Punkt der Indifferenz, ein Gleichgewicht der Kräfte und Eigenschaften unter einander, Ruhe des Herzens. „Jede unbedingte Thätigkeit hebt diese auf, jede Virtuosität — bestimmte Ausbildung — führt unvermeidlich zu einem geistigen Banquerout.“**) „Es jagt der Held, der Denker, der Künstler und Gelehrte, von Allem, was Zeichen und Symbol der Menschheit werden kann, mit ungetheilter Liebe Einem nach. Meinem Treiben bleibt dieses fremd, ich gebe frei mich hin der freien Natur, und wie sie ihre schönen bedeutungsvollen Zeichen mir darbietet, wirken sie alle in mir Empfindungen und Gedanken, ohne daß mich's je gewaltsam drängte, was ich geschaut, umbildend anders

*) Monologe.
**) A. Müller.

und bestimmend zum eignen Werk zu gestalten. Darum scheu' ich Übung: die freie Muße ist meine liebe Göttin; da lernt im unbefangnen Sinnen der Mensch sich selbst begreifen und bestimmen, da gründet der Gedanke seine Macht, und herrscht dann leicht über Alles. Der Drang, es weiter stets zu bilden, verstattet nicht, daß ich der That, der Mittheilung des Innern, auch äußere Vollendung gebe; mir bleibt nicht Zeit, nicht Lust, danach zu fragen, fort muß ich von der Stelle, wo ich stand, durch neues Thun und Denken im kurzen Leben noch das eigne Wesen, so weit es möglich, zu vollenden. Was liegt mir an der Wissenschaft? meine Sorge ist nur, freilich auch durch Wissen, mich selbst zu bilden. — Mir ist's versagt, wenn etwas Neues das Gemüth berührt, mit heftiger Feuergluth in's Innerste der Sache zu dringen und sie bis zur Vollendung zu führen; ein solch' Verfahren ziemt dem Gleichmuth nicht, der von meines Wesens Harmonie der Grundton ist.'' *)

Die fieberhafte Bewegung der Ironie erschlafft in dem wollüstig gelinden Zucken der absoluten Empfindung; sie schwelgt in dem süßen Gefühl bewußter Ruhe. „Des Menschen Trieb nach Ruhe ist eine Reliquie des verlornen göttlichen Ebenbildes.'' „O Müssiggang! du bist die Lebensluft der Unschuld und Begeisterung; dich athmen die Seligen, und selig ist, wer dich hat und hegt, du heiliges Kleinod, einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns aus dem Paradiese geblieben ist!'' — Jede bewußte Thätigkeit ist eine Illusion und ein Frevel: „alles Gute und Schöne ist schon von Natur da, und erhält sich durch eigene Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst sich bildet, nährenden Stoff oder schöne Gestaltung geben? Nur mit Gelassenheit und Sanftmuth, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sein ganzes Ich befreien.''**). — Dieses ganze Ich ist das Haman'sche Gemüth mit all' seinen Launen und Grundkrümmen, deren es keine entbehren kann, und die ihm daher jede Thätigkeit abschneiden, denn jede Thätigkeit ist ein Aufgeben irgend eines seienden Zustandes. — „Ich nahm mir vor, zufrieden im

*) Monologe.
**) Lucinde.

Genuß meines Daseins, mich über alle, doch endliche, und darum verächtliche Zwecke und Vorsätze zu erheben.“*) — Allein dieser erhabne Vorsatz wird in unserm dürftigen Norden durch die Nothwendigkeit eines Obdachs, künstlicher Erzeugung der Lebensmittel u. s. w. fortwährend unterbrochen, wie Schlegel sich später ausdrückte, durch die klimatische Unfähigkeit Europa's zur Religion; darum sehnt sich der freie Geist nach glücklicheren Zonen, die, je ferner sie sind, seiner Phantasie einen desto unendlicheren Spielraum verstatten. — „Nirgend haben sie den Geist zarter und süßer gebildet, als im Orient; dort allein verstand man die Kunst des Liegens; in dem träumerischen Pflanzenleben Indiens, in seiner Blumenpoesie erblühte allein das zarte Gefühl des reinen Seins. Das Recht des Müssiggangs ist es, was Vornehme und Gemeine unterscheidet, das eigentliche Princip des Adels; das höchste volle Leben ist das reine Vegetiren, und je göttlicher der Mensch und das Werk des Menschen, desto ähnlicher der Pflanze. Gern erkennt das bescheidene Gemüth es an, daß auch seine, wie aller Dinge natürliche Bestimmung diese sei, zu blühn, zu reifen und zu welken, aber es weiß, daß Eines doch in ihm unvergänglich sei, die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend, die immer da ist und immer entflieht. In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkühr ihr Zauberspiel, sie ist der Punkt, in dem mein Wesen Ruhe findet.“ — Diesen Punkt sucht der Romantiker sich concret auszumalen, ohne an die Unmöglichkeit eines ausgemalten Punkts zu denken. — „Ich dachte ernstlich über die Möglichkeit einer dauernden Umarmung nach, die in halbbesonnener Selbstvergessenheit den höchsten Genuß concentriren sollte. Überhaupt sollte man das Studium des Müssiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden, denn Fleiß und Arbeit sind die Todesengel, welche der Menschheit die Rückkehr in's Paradies verwehren; ohne ihrer zu bedürfen und ohne auf sie zu achten, blüht die unendliche Pflanze der Menschheit im Stillen fort.“**)

So ist der Punkt der Indifferenz, in welchem Sehnsucht und

*) Lucinde.

**) Fr. Schlegel.

Ruhe mit einander zusammenfallen sollten, durch ein dumpfes Brüten über innere und äußere Zustände, ein sinnloses Verfallen in den trüben, schläfrigen Mechanismus der Natur, einen unendlichen Quietismus ausgefüllt. So viel Koketterie sich auch in dieser paradoxen Empfehlung des Unsinnigsten verräth, so liegt darin doch schon der Keim des wirklichen, ernstlichen Quietismus, welcher nach dem ersten Rausch des romantischen Bewußtseins Fr. Schlegel in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche, Schleiermacher in den historischen Glauben zurückführte.

Das Ich ist in sich selbst eingekehrt, und brütet über seiner eigenen Unergründlichkeit, wie die indischen Büßer, welche Gott werden, indem sie Jahrzehnte lang tiefsinnig auf die eigne Nasenspitze blicken und in sich hinein ôm murmeln. Seine Bewegung war die scheinbare der Ironie, ein Kreislauf, der es nicht von der Stelle geführt hat. Der Lehrling von Saïs findet am letzten Ziel der Weisheit sein Rosenblüthchen, seinen Anfang wieder, die ausschweifendste Reflexion ist zum Schein der ursprünglichen Unmittelbarkeit zurückgekehrt. Und es ist eben die gepriesene Frechheit der Romantik, sich dieser Rückkehr, dieses Abfalls vom Geist zur Natur zu rühmen. Die ersehnte Ruhe ist das Aufheben aller Thätigkeit, d. h. alles Seins. Die Pflicht des echten Menschen ist unausgesetzter Selbstmord. „Im Durst offenbart sich die Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen. Der echte philosophische Act ist Selbsttödtung.“*) „In dem Tode liegt eine geheime Lust; ist nicht jedes Opfer, jede Hingebung eine Art Tod? ist nicht jeder Entschluß, jeder Übergang ein Opfer? So lebt der Mensch stets kleine Tode, um sich an den eigentlichen Tod, den Übergang par excellence zu gewöhnen.“**) „Ein ganzes volles Wesen ist ein Gott, es kann die Lust des Lebens nicht ertragen, und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum. Nothwendig ist also der Tod; dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können meine höchste Idee.“***)

Durch dieses Princip sind wir wieder auf den Boden des Christenthums geführt. Die heilige Nacht der Religion hüllt das Bewußt-

*) Novalis.
**) A. Müller.
***) Monologe.

sein ein, und selbst die romantische Frechheit nimmt eine scheinheilige Miene an.

Die Freiheit geht in ihrem Widerspruch unter. Das Ich hat in seiner unendlichen Freiheit sich selber alles Blüthenschmuckes entkleidet, und sich in die Negativität des Todes versenkt. *Der Tod war die gesuchte Mitte des Daseins.* Aber diese inhaltlose Identität kann das Herz nicht befriedigen, es will wohl *abstract* (ewig, ruhend) sein, aber es will immer *sein*. In diesem Widerspruch liegt die Unmöglichkeit, den Indifferenzpunkt in sich selbst zu finden. Das Herz muß außer sich die Ruhe suchen, es muß sich hingeben. — „Im Menschen sind zwei Grundtriebe, Furcht und Liebe; bald strebt er, sich selbst zu erhalten, als Besonderes hinzustellen, und Alles in sein eignes Wesen einsaugend aufzulösen, bald sehnt er sich, hingebend sich aufzuopfern, sich selbst in einem Größern zu verlieren, und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen. Weil er sich selbst erhalten will, fürchtet er sich, und weil er sich hingeben will, liebt er.“*) — Aber die Romantik macht dieses Feste sogleich flüssig; die Hingebung wird ins Unendliche fortgesetzt, es wird schon als Selbstsucht ausgelegt, sein Herz an etwas Festes zu hängen, einmal in seinem Sehnen einen Halt zu machen. Das Ich soll nicht nur sich selbst, sondern auch den Gegenstand seiner Liebe hinzugeben wissen. Die Hingebung hat rückwirkende Kraft: Ich bin selber der Boden, auf dem das Wesen ruht, das meine Stütze sein soll, so kehre ich auf einem Umwege in mich selbst zurück.

— In der geschlechtlichen Liebe stützt sich das Weib auf den Mann; da aber hier eben der Mann eine Stütze sucht, so verwandelt sich auf eine seltsame Weise die Rolle: wir sehen den Mann als hingebendes, das Weib als starkgeistiges Wesen. Der gesuchte Indifferenzpunkt erscheint als die höchste Vollendung des abstracten Menschen, die Verschmelzung des männlichen und weiblichen Wesens, der Hermaphrodit. Nur sanfte Männlichkeit, nur selbständige Weiblichkeit ist die wahre und schöne. So wird das Verhältniß in allen Dingen umgekehrt. Die Frauen sollen vorzüglich Philosophie, die Männer Poesie studiren. So hängt sich *Schlegel* an ein geniales Weib, die *Stael*; so schreibt der spätere Romantiker *Genz* an *Rahel*: Sie sind der größte aller Männer, ich das erste aller

*) A. Müller.

Weiber; er verlangt daher von ihr auch in der Liebe den männlichen Theil. So hat sich in der neuesten Zeit in der Stieglitz dies seltsame Beispiel von der Umkehr der Geschlechter wiederholt, und ist in der Lelia in einem ziemlich ekelhaften Bilde dargestellt worden. Die Romantik verehrt zwar das specifisch Weibliche als das wahrhaft Göttliche, das uns, wie es am Schluß des Faust heißt, in den Himmel zieht, aber sie verändert dies specifisch Weibliche in seinen wesentlichsten Bestimmungen. Das gegenwärtige Dasein der Weiber wird als ein elendes geschildert. „Nicht die Bestimmung der Frauen, sondern ihre Natur und Lage ist häuslich. Diese Häuslichkeit macht es dem weiblichen Wesen fast unmöglich, auch nur den Kopf aus dem großen Weltmeer der Vorurtheile und der Gemeinheit in die Höhe zu heben. Die Lebensart der Frauen hat die Neigung, sich immer enger zu beschränken; eben darum sollten die Frauen mit ganzer Seele und ganzem Gemüth nach der Unendlichkeit und Heiligung streben, Nichts so sorgfältig ausbilden, als den Sinn und die Fähigkeit dafür, und mit keiner Liebhaberei sollte es ihnen so Ernst sein, als mit der Religion. Zur Religion, der einzigen Tugend, die sie haben können, gelangen sie nur durch Philosophie. Es ist eine falsche Besorgniß, durch geistige Ausbildung an der sittlichen Unschuld, und namentlich an der Weiblichkeit Schaden zu erleiden.“ *)

Der Romantiker bemüht sich mit Glück, vornehmen Damen Philosophie vorzutragen. Was ich dir von Spinoza erzählt, schreibt er an die eine, hast du nicht ohne Religion angehört. Allein wenn auch die Damen mit Religion zuhören, was der Romantiker ihnen erzählt, so muß der Romantiker doch erzählen. Die Productivität bleibt doch dem Mann, die Mäßigung dem Weib. Wenn du wissen willst, was sich ziemt, sagt die Prinzessin zu Tasso, so frage nur bei edlen Frauen an. „Das Zartgefühl der Frauen darf von der Mitwirkung und dem Einfluß seines Urtheils auf Geisteswerke nicht ausgeschlossen werden, wenn diese in den Grenzen des Schönen bleiben sollen.“ Darum schreiben die meisten, namentlich deutschen Gelehrten so unerquicklich, die Romantiker so geistreich. Auch der griechischen Literatur wird der Vorwurf zu großer Männlichkeit gemacht, weil die besänftigende, milde Schranke zarter Weiblichkeit fehlt. Aber

*) F. Schlegel.

man bekommt von dieser zarten Weiblichkeit einen eignen Begriff, wenn sie sich vor Allem in dem bachantischen Taumel der Leidenschaft offenbaren soll, und wenn als Ideal schöner Weiblichkeit die kleine Wilhelmine gezeichnet wird, deren Hauptvergnügen darin besteht, auf dem Rücken liegend, mit ihren kleinen nackten Beinchen in der Luft zu schäkern.

— So ist der Indifferenzpunkt ein objectiver geworden: die heilige Vereinigung liebender Seelen in dem heißesten Taumel sinnlicher Leidenschaft. Diese wird in der Lucinde, diesem heiligen, ernsten und tugendhaften Buch, wie es Schleiermacher nennt, näher geschildert. In der Ausmalung der rein sinnlichen Liebe liegt das Unpoetische, daß ein anderes Interesse, als das ästhetische, laut wird und sich vorzugsweise geltend macht. Das kann man eigentlich von der Lucinde nicht sagen, im Gegentheil läßt es die Trockenheit der Reflexion bei aller Anhäufung parodoxer Bilder nicht zur Anschauung kommen. Hier finden wir jenes Idyll über den Müssiggang, in welchem das Studium der Wissenschaft und die Religion der Faulheit empfohlen wird. Dann wird in einer Allegorie über die Frechheit der Standpunkt der Ironie möglichst nüchtern zergliedert. Die Umkehrung der weiblichen Natur wird auf die Spitze getrieben. Der weibliche Geist soll den Vorzug haben, daß er sich durch eine einzige kühne Combination über alle Vorurtheile der Cultur und der bewegenden Convenienz wegsetzen und mit Einem Male mitten im Stande der Unschuld und im Schooß der Natur sich befinden kann. — Die Frechheit bezeichnet die Natur, welche mit Bewußtsein die Cultur, die sie in ihrer Ohnmacht erkennt hat, in einem freien Entschluß von sich wirft. Die öffentliche Meinung erscheint als ein skorpionartiges Ungeheuer, das sich aber, sobald man es näher in's Auge faßt, in einen gemeinen Frosch verwandelt. Die Frechheit wendet sich in ihrem Kampf gegen die öffentliche Meinung vorzugsweise gegen die Basis der sittlichen Verhältnisse, die Ehe. Nach langer Verkümmerung, von den unnatürlichsten und willkührlichsten Bestimmungen gedrückt, und den Genuß nur in freventlichem Raub erlangend, sehnte sich die Menschheit nach einem Princip, in welchem der freie Genuß in seinem Rechte anerkannt wäre. Damals wagten sich die Dichter zuerst an die Darstellung ursprünglicher weiblicher Charaktere, diese Ursprünglichkeit und Freiheit wurde überall durch die heiligen Formen der Sittlichkeit eingeengt und in ihrem Wachsthum erstickt, die Menschen fielen

als Schlachtopfer einer künstlichen Convenienz. So in den Wahlverwandschaften, der Delphine und Corinna. Aber die Illusion dieses Freiheitsstrebens lag darin, daß die subjective Phantasie, die Laune und Stimmung, das Wandelbarste des menschlichen Geistes, es unternehmen wollte, ein festes Gesetz zu finden. Aus dieser Willkührlichkeit entsprangen die sonderbarsten Paradoxien. Die romantische Naturehe warf die geistige, sittliche oder specifisch menschliche Seite ganz über Bord, sie wird durch die That des Kindererzeugens geschlossen, dann gehen die Vermählten hin, sich ein Nest zu bauen, und erwerben das Bürgerrecht im Stande der Natur. Jede gesetzlich geschlossene Ehe wird ein Concubinat genannt, weil sie eine Empörung gegen die Natur der Leidenschaft und das Recht der Freiheit sei. Diese poetische Auffassung des Lebens wird auch in die Praxis übertragen, aber die reflectirte Liederlichkeit, die Liederlichkeit aus Grundsatz war in ihren nähern Details und namentlich in ihren Folgen weit weniger ästhetisch und gemüthlich, als selbst die geschmähte Ehe der Convenienz. Schon die wirkliche Leidenschaft ist ungenügend, sittliche Verhältnisse hervorzubringen oder auch nur zu schildern, noch vielweniger die poetische Reflexion. Besonders in Rom wurde diese Art poetischer Sittlichkeit unter den Auspicien der heiligen Kirche auf eine wahrhaft katholische Weise durchgeführt. Das Lächerliche in den künstlichen Ausschweifungen der eigentlichen Romantiker ist schon sonst gebührend ins Licht gestellt, dennoch ist nicht zu verkennen, daß diese heitre, leichtfertige Eleganz, soweit sie sich wirklich über das Privatleben ausbreitete, sehr heilsam auf eine freiere Stellung der Geschlechter wirkte, wenigstens in der feinern Welt, die Bestrebungen des jungen Deutschlands haben darin viel weniger geleistet. Der Mittelstand, das eigentliche Bürgerthum wurde durch diese Reflexionen in seiner festen Sittlichkeit nicht gestört, es gehörte etwas Überreiztes und Nervenkrankes dazu, eine Liebe zu begreifen, die als höhere Lebenskunst, als dichterisches Werk dargestellt wurde, deren Empfindung unter ein künstlerisches Maaß gebracht, und von dem stillen, heimlichen Lauschen der Reflexion begleitet werden sollte. Wir finden es unnatürlich, sagt Ad. Müller, wenn die Alten von einer Kunst der Liebe sprechen, aber dafür ist auch die Luft der Liebe, welche alle Verhältnisse des Lebens als Religion durchdringen sollte, aus unserm unkünstlerischen Dasein auf immer verschwunden. Nur die Kunst kann die echte Liebe wieder auf die Erde zurückführen. In dithyrambischen

Phantasien wurde die schönste Situation ausgemalt: natürlich müssen in ihr Mann und Weib soviel als möglich die Rollen wechseln. Gardinen, Vorhänge u. s. w. werden während der Situation mit künstlerischem Bewußtsein geordnet, man will zugleich die subjective Empfindung und die objective Anschauung der Lust als eines Kunstwerkes. Selbst in der heiligen Raserei, dem bacchantischen Taumel, dem man sich absichtsvoll überläßt, wenn die Vorbereitungen gehörig getroffen sind, lauert kalte Bedächtigkeit, und der Dithyrambus geht aus der künstlichen Erhitzung eines nüchternen Gemüths hervor. Das Bewußtsein stellt sich willkührlich auf den Kopf: Laß in dem Kuß uns ewge Untreu schwören! Die Liebe an sich ist am reinsten in ihrer Beziehungslosigkeit zu irgend einem Gegenstande. „Wenn ich unverstanden bliebe, ohne Gegenstand mein Streben, keine Liebe mir gegeben, würd' ich dennoch innig lieben, um so inniger nur leben. Was mein Sehnen liebt und wähnte, was ich liebesehnend meine, ist so heiter, lind und reine, daß kein Sinn sich weiter sehnte, der gesehn dies ewig Eine. Wenn ich fern von Freuden bliebe, ohne Gegenstand mein Streben, keine Liebe mir gegeben, würd' ich dennoch ewig lieben, und in heitrer Freude schweben*)." Die Wollust wird als das heilige Wunder der Natur gefeiert, sinnlich und künstlerisch die tiefe Empfindung des Fleisches genossen, die warmen Ströme des feinsten Lebens. — „Durch alle Stufen der Menschheit gehst du mit mir, von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit. Vernichten und Schaffen, Eins und Alles! und so schwebe der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrome der Zeit und des Lebens und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt**)." Die Gegenstände verschwinden, es bleibt die abstracte, inhaltlose Lust, „die Wellen des Bades, die unsern Leib umspielen, schmiegen in den Windungen holder Mädchenleiber sich um unsre Glieder, und träumerisch schauen aus diesem Spiegel zahllose Liebesaugen uns an***)," und der selige Romantiker hält nachdenklich inne, „sich wie Narciß in der klaren Fläche zu bespiegeln und in schönem Egoismus zu berauschen†)."

Diese heilige Offenbarung wird von Schleiermacher in Briefen an seine Schwester freudetrunken begrüßt. Ihr Jün-

*) Fr. Schlegel.
**) Lucinde.
***) Heinr. v. Osterdingen.
†) Athenäum.

ger des neuen Reichs der Bildung, ergebt euch der Luſt, ohne Rückſicht auf die Welt zu nehmen, bei allem innern Ernſt und hoher Würde, ſcherzend mit den Elementen der Unvernunft. Die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen und mußte daher untergehn, wie jeder andere Theil der alten Religion und Bildung. Nun aber die wahre himmliſche Venus entdeckt iſt, ſollen nicht die neuen Götter die alten verfolgen, die ebenſo wahr ſind als ſie, ſonſt müſſen wir verdammen auf eine andere Art, vielmehr ſollen wir nun erſt das Heilige der Natur und der Sinnlichkeit recht verſtehen. Deshalb ſind uns die ſchönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil ihre Idee der neuen ſchönen Zeit würdig iſt: die alte Luſt und Freude und die Vermiſchung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgeſonderte Werk einer eignen gewaltſamen Gottheit, ſondern Eins mit dem tiefſten und heiligſten Gefühl, mit der Verſchmelzung und Vereinigung der Menſchheit zu einem myſtiſchen Ganzen. Wer nicht ſo in das Innere der Gottheit und der Menſchheit hineinſchauen, und die Myſterien dieſer Religion nicht faſſen kann, der iſt nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu ſein. Die Liebe iſt allgewaltig, die Gottheit des Lebens, der Gott muß in den Liebenden ſein, ihre Umarmung iſt eigentlich ſeine Umſchlingung, die ſie in demſelben Augenblick gemeinſchaftlich fühlen. Das Sinnliche erhält hier durch ſeine innige Verwebung in das Geiſtige ganz neue Eigenſchaften und wird über alle Gefahr des Abſtumpfens und Veraltens hinausgehoben. So ſehr iſt das Geiſtige und Sinnliche Eins, daß es Frevel iſt, die Beſtandtheile der Liebe abgeſondert nur zu nennen.

— Der unendliche Progreß hat endlich einen Punkt gefunden, wo er Halt rufen kann, an Stelle der Sehnſucht, die nur an ſich ſelber zehrte, iſt die Erfüllung getreten. Das Ich erwartet die Vollendung ſeiner Unendlichkeit in dem höchſten Act der Liebe. Eine gewaltſame Umwälzung der ganzen Denkweiſe kündet ſich prophetiſch an, mit leidenſchaftlicher Ungeduld wird die Prüderie der bisherigen Sittlichkeit angefochten. Sobald etwas in uns, ruft Schleiermacher den Moraliſten zu, dem Beſſern Platz gemacht hat, bereitet ihr es für euch zu einer ewig dauernden Mumie. Vorzüglich aber habt ihr in der Liebe eine Conſtitution zu vertheidigen, an welcher Jahrhunderte gearbeitet haben, welche die Frucht iſt von dem Bund der Barbarei und Verkünſtelung, und der ſchon ſoviel Leben und Gedeihn geopfert

ist. Die leeren Schatten vermeinter Tugenden haben das wahre Leben verdrängt. Aus dieser Welt der Abstraction ist das Ich mit seiner Freiheit und Sehnsucht herausgetreten, und schaut in der Liebe das ganze Leben, die Menschheit und das Universum mit ihren unendlichen Geheimnissen wie ein schönes Räthsel an, dessen Wort gefunden ist. Allein das Höchste der Liebe ist immer nur ein ideeller Schein, es bleibt der Zeit verfallen, und rauscht, ehe man es ausgekostet, ehe man es recht gefühlt hat, unaufhaltsam und ohne Resultat vorüber. So fällt die eigentliche Vollendung der Liebe wieder in den Geist, in die Reflexion des Vergangenen und Zukünftigen, in die Beschaulichkeit und den innern Genuß, das Spiel der Phantasie ist allein das Dauerhafte und Unendliche der Liebe. Das Ich zehrt auch die Liebe auf, und kehrt in seine unendliche Subjectivität zurück.

— Wir haben in den Zeiten des Hainbunds den Cult des Individuellen, die überspannte Freundschaft beobachtet, diese sonderbare Nachäffung der geschlechtlichen Liebe. Auch in der Romantik hat die Freundschaft einen mystischen Reiz, nicht als Anerkennung gleich berechtigter Personen, sondern als Folie seelenvoller Erscheinungen, mit der die Einsamkeit der schönen Subjectivität sich verklärt. — In Freundschaft jeder Art hab' ich gelebt, spricht der Romantiker zu sich selbst in seinen Monologen, der Liebe süßes Glück mit heiligen Lippen gekostet. — Aber der Liebe süßes Glück ist nur ein Wiederschein, der an dem Wesen nicht haftet, sondern vorübergeht, das Ich bleibt spröde, und wird auch durch die Freundschaft in seiner Unmittelbarkeit nicht geläutert, ja es weist jeden Versuch der Art als einen Frevel am Heiligthum der Innerlichkeit zurück. — „Wir können in Beziehung auf uns den Menschen nie als ein Kunstwerk betrachten, unwillkührlich suchen wir eine Seite, die nur für uns ist. Wäre es aber einem Menschen möglich, die innerste Eigenthümlichkeit seines geliebtesten Freundes aufzufinden und auszusprechen, so würde ihn ein Schauer ergreifen, wie vor einem Zauber, der den Geist aus dem Körper zieht, und er würde auf immer entfremdet von ihm zurücktreten *)." — In der Tiefe der romantischen Herzen liegt die Ironie, der Hohn gegen alles Substantielle, verborgen, und diese Negativität, wenn sie auch noch so gebildet und durch poetische Formen gelindert ist, erkältet das Herz, das sich ihrer bewußt wird. Nur für romantische Gemüther gilt

*) Sophie Brentano.

jener Satz, der in unsrer neuesten Romantik, welche gerade das Anonymste und Fremdeste, das eigentlich dämonisch Willkührliche der Seele hervorzuziehn sich bemüht, unter tausend Formen von Neuem auftaucht. Die alte Romantik, die sich in der Ironie wohlgefiel, drängte in der Weichheit ihres Allgemeingefühls das eigentlich Unheimliche der isolirten Subjectivität zurück, daß sie an sich dem Verständniß des Allgemeinen fremd und darüber erhaben sei, machte ihr höchstes Selbstgefühl aus und erschreckte sie nicht, sie wußte sich etwas damit, von Niemand verstanden zu werden. „Jemehr sich Alles eigen gestaltet in mir, um desto mehr gehört auch allgemeiner Sinn dazu und freie Liebe zur fremdartigen Bildung, wenn einer auf die Dauer mich soll verstehen und lieben. Nur Eine Äußerung des innern Wesens, die sie nicht mißverstehen können, kostets mich, nur einmal geradehin sie auf das geführt, was ich im Gemüth als das Köstlichste bewahre, und was sie nicht dulden mögen, so bin ich ledig der Qual, daß sie mich lieben, die sich von mir wenden sollten. Ist meine Liebe doch mein Eigenthum, wer kann sie fordern! Es ist der schrecklichste Frevel am Heiligsten, zur Qual werden zu lassen, was des Herzens schönste Lust sein sollte. Frei sollte Jeder Jeden gewähren lassen, wozu der Geist ihn treibt (der Geist!); nicht seinem Gedanken die eignen unterschieben. Aber in der Freundschaft ist nur Feindschaft gegen die innere Natur: absondern wollen sie des Freundes Fehler von seinem Wesen, und was in ihnen Fehler wäre, scheint's auch in ihm. So muß in der Freundschaft wie in der Ehe, dem Staat u. s. w. Jeder von seiner Eigenheit dem Andern opfern, es seufzt, wer zur bessern Welt gehört, ein düstrer Sklave. Was vorhanden ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst des Irdischen. Beuge dich denn, o Seele, dem herben Schicksal, in dieser schlechten und finstern Zeit das Licht gesehn zu haben, für dein inneres Thun ist wenig von einer solchen Welt zu hoffen! nicht als Erhebung, immer nur als Beschränkung deiner Kraft wirst du die Gemeinschaft mit ihr empfinden müssen" *). — „Das verkehrte Hoffen und Erwarten von mir, das beständige Anliegen und Gequäle darüber, ist mir unerträglicher als Verachtung und Haß. Ich will durchaus nicht die Vollkommenheit eines Andern sein, nicht einmal meine eigne,

*) Schleiermacher.

denn ich weiß noch nicht, was meine eigne Vollkommenheit für ein Ding ist. Bin ich einmal fort, so mögen sie mich canonisiren, aber so lange ich lebe, sollen sie den Teufel nicht tückischer gegen mich machen, als er schon ist. Mir ekelt gar zu sehr, wenn ich mich so als ein Bildchen sittlicher Heiligkeit, das ich werden soll, betrachte!"

Schleiermacher ist diesen Grundsätzen im Wesentlichen auch später treu geblieben, er hat in seinen Vorträgen stets nur die Eigenthümlichkeit bildend anregen wollen. Allein durch den schönen Egoismus, der in dieser Wendung seine Vollendung erreicht, ist das Wesen der Liebe wie der Thätigkeit aufgehoben. Allerdings ist es mein Entschluß, der mich zur That treibt, mein Gefühl, das mich zur Geliebten zieht, aber keine That ist möglich, in der ich nicht mich selber daranzusetzen, die Subjectivität meiner Vorstellung der Objectivität des Entschlusses zu opfern vermag, nie wird der Entschluß Wirklichkeit, wenn auch in ihm das Gemüth spielend auf den Höhen der Ironie zu verweilen gedenkt, und keine Liebe befriedigt, die sich nicht in den Gegenstand verliert. Liebst du wohl, fragt der Romantiker selbst, wenn du nicht die Welt in der Geliebten findest? Und, setzen wir hinzu, nur dann, wenn diese Welt nicht bloß eine freie, subjective Vorstellung bleibt, sondern sich zu einer wirklichen erhebt. Jener anderen Liebe, dem Rausch des Genusses, die ihre Gegenstände verbraucht um sich zu erhalten, wohnt eben ihrer Grenzenlosigkeit wegen keine schöpferische Kraft bei.

In dem Versuch, alles Schöne und Edle der Welt in ein Eigenthum zu verwandeln, hat sich das Ich der Welt noch mehr entfremdet, und die göttlich schöpferische Kraft, die es in sich fühlte, hat sich nur als eine andere Form der Ironie erwiesen. Wie Jedem sein Gefühl das Absolute zeigt, so ist es. Die individuelle, atomistische Weltanschauung ist die letzte. Aus seiner particulären Eigenheit, die auch den Schein des Allgemeinen von sich wirft, bildet der ästhetische Egoismus seine eigne, die schöne Sittlichkeit.

— „Es soll die Sitte der innern Eigenthümlichkeit Gewand und Hülle sein, zart und bedeutungsvoll sich jeder edlen Gestalt anschmiegen, und ihrer Glieder Maaß verkündend, jede Bewegung schön begleiten *)." „Der wahre Mensch muß sich selbst und die Dinge, so wie sie sind, für die besten halten, er muß sich der Welt bequemen

*) Monologen.

damit sie ihm, damit er ihr nicht veralte. Er wird jede Collision vermeiden, weil ihm jede Meinung und jede Gestalt der menschlichen Bildung als ein Ausfluß eigener, wirklicher Natur zu respectiren ist, er wird sich in der Beschaffenheit der Dinge beruhigen und aller Kritik enthalten, wie aller Forschung nach ihrem Anfang und Ende. Dem vegetativen Leben anheimgegeben, wird er sich ganz der Natur vertrauen, sie mag mit ihm schalten, sie wird ihr Werk nicht hassen. Was er Wahres und Falsches sagt, denkt, fühlt, Alles ist ihre Schuld, Alles ihr Verdienst." — Das Centrum der menschlichen Natur ist das Gefühl seiner selbst und seiner Eigenheit. „Die Selbstsucht ist der ebenso göttliche als irdische Instinct des Menschen, seine Eigenheit, Person, Charakter, Besitz und alle Anhänglichkeit an Geliebtes, einmal Ergriffenes, wie eine Festung zu vertheidigen. Das Herz will behalten, was es besitzt, bleiben in der alten Behausung unter den bestimmten, lieben alten Gegenständen, es will, da auch dieses sich bewegt, mitgehn und sanft, ohne Zerstörung in die Umstände eingreifen. Also wollen wir, damit die Kunst des Lebens und überhaupt alle Kunst nicht getödtet werde, diese Selbstsucht nicht vernichten, diese Anhänglichkeit an irdische Gestalten und Charaktere *)." „Jeder halte sein Instrument des Wohllauts fest, Jeder bilde seine Sprache sich zum Eigenthum und zum kunstreichen Ganzen, dann giebts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht vermag zu deuten **)." Hier lauert der Dämon des hochmüthigen Nihilismus, der göttlichen oder natürlichen Inspiration, die sich vom Gemeinen scheidet. Dabei ist der transcendentale Dualismus nur scheinbar aufgehoben: Gut und Böse erweisen sich zwar als flüssig, es bleibt aber Schön und Unschön, Eigen und Uneigen, also wieder Sollen und Sein. Die Moral gewinnt darum noch keinen Frieden, daß sie zur Ästhetik gemacht wird, sie geht nur ins Unbestimmte und Grenzenlose. — „Die Moral soll Nichts anders sein, als eine schöne Kunst. Wäre das Ideal der ewig wirkende Trieb des Schönen im Menschen, so würde er auch beständig sich bildend äußern, Alles was sich in der Wirklichkeit ihm darstellte, würde er mit Schönheit zu ergreifen wissen. Falsch ist's also, eine andere Bestimmung der Menschheit anzunehmen, als die

*) A. Müller.
**) Monologen.

Schönheit, ihr dürft das schönste Vorrecht des Menschen, um seiner selbst willen zu leben, nicht aufgeben *)." — Als ob der Mensch ein isolirtes Wesen wäre, als ob sein Dasein nicht auf der Beziehung zu einem wirklichen Ganzen beruhte, als ob die Schönheit seines Geistes nicht allein auf dem allgemeinen Boden der Sittlichkeit erwachsen könnte, als ob ein Maaß der Schönheit denkbar wäre nach Aufhebung aller Objectivität. „Selig, wer sich nicht in das Gewühl zu mischen braucht, und in der Stille auf den Gesang seines Herzens lauschen darf **)." Selig, wer sich vor der Welt ohne Haß verschließt, und etwa mit einem Freunde genießt, was, von Menschen nicht gewußt, oder nicht bedacht durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht. — Franz Sternbald ist all denen gewidmet, die ihre Liebe noch mit sich selbst beschäftigt und noch nicht dem Strom der Weltbegebenheiten (der objectiven Thätigkeit) hingegeben hat, die sich mit Innigkeit an den Gestalten ihrer Phantasie ergötzen, und ungern durch die wirkliche Welt in ihren Träumen gestört werden — wie die Faulthiere, diese verkümmerten Reste der trägen Urwelt.

Die Subjectivität kann nicht weiter zugespitzt werden, die scheinbare Energie, mit welcher sie Alles, was das Universum bewegt, in sich aufgenommen, war nur die Gleichgültigkeit, Alles, auch das Widersinnigste, neben einander gelten zu lassen. — „In Allem was der Künstler macht, kann nichts Unnatürliches sein, denn wenn er als Mensch auch auf den allertollsten Gedanken verfällt, so ist er doch schon gerade darum natürlich. — Was auch der Künstler thut, es ist wohlgethan ***)." — „Was sie Gewissen nennen, kenn' ich nicht mehr, so braucht mich keines zu mahnen. Vorausgesetzt, daß nur Alles an sich gut und schön ist (d. h., daß ein Maaß ohne Maaß da ist, denn die Begriffe Gut und Schön setzen eine Beziehung zu einem Ideellen voraus), muß Jeder leben, wie ihm zu Muthe ist, und dichten, wie ihm die Gottheit (die Caprice) eingegeben. Das Talent des Mißverstehens ist gar unendlich, und es ist gar nicht möglich, dem auszuweichen †)." „Der Mensch lebt in einer ewigen Furcht vor seinem Glück, er schämt

*) A. Müller.
**) Athenäum.
***) Fr. Schlegel.
†) Monologen.

ſich in ſeiner heftigſten Leidenſchaft, ſeinen heiligſten Gefühlen, es iſt, als ob ein Weſen in ihm ausriefe: Laß die Verzweiflung, du wirſt dich bald mit nichtswürdigen Kleinigkeiten wieder beſchäftigen, ja gar dich daran erfreuen. Aber die höchſte Stufe der Bildung iſt diejenige, in welcher der Menſch ſich allen menſchlichen Empfindungen überläßt, und ſich nie über die vergangenen überhebt. Am Schluß des Lebens muß es ſich ergeben, daß der größte Held doch im Grunde Nichts Wichtigeres thut, als wenn er ſein Feld baut u. ſ. w. *)" — d. h. es iſt einerlei, was er thut. Darum weg mit jeder Vorſtellung von Pflicht, Entſagung, Aufopferung. „Was du der Welt bieteſt, ſei leicht ſich ablöſende Frucht! Opfere nicht den kleinſten Theil deines Weſens ſelbſt in falſcher Großmuth, fröhlich jedes fremde Geſetz verſchmäht, und den Gedanken verſcheucht, der in todten Buchſtaben verzeichnen will des Lebens frohen Wechſel! Immer wird Nichts als du, denn was du wollen kannſt, gehört auch in dein Leben. Wolle ja nicht dies, damit du hernach wollen könneſt Jenes! Schäme dich, freier Geiſt, wenn das eine in dir dienen ſollte dem andern, ſchäme dich, fremder Meinung zu folgen in dem, was dir das Heiligſte iſt! Laß dich nicht ſtören durch das, was äußerlich geſchieht, in des innern Lebens Fülle und Freude. Denn von Innen kam die hohe Offenbarung der Freiheit, durch ſie iſt mir aufgegangen, was ſeitdem am meiſten mich erhebt: daß jeder Menſch eine eigne Art der Menſchheit darſtellen ſoll, in eigner Miſchung ihrer Elemente, damit auf jede Weiſe ſie ſich offenbare, und Alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Vortreffliches aus ihrem Schooß hervorgehn kann. Ich fühle mich ein einzeln gewolltes, alſo auserleſenes Werk der Gottheit, das beſonderer Geſtalt und Bildung ſich erfreuen ſoll. Hätt' ich ſtets ſeitdem das Eigne in meinem Thun auch ſo beſtimmt gefühlt und ſo beharrlich es betrachtet, wie ich immer die Menſchheit in mir geſchaut! Allein nur ſchwer und ſpät gelangt der Menſch zum vollen Bewußtſein ſeiner Eigenthümlichkeit, nicht immer wagt er's darauf hinzuſehn, und richtet liebevoll ſein Auge auf das Gemeinſame beſonders der Menſchheit, ja zweifelt oft, ob ihm gebühre, ſich als eignes Weſen wieder loszureißen von der Gemeinſchaft. So ſchwer wird dem Menſchen die Freiheit**)." „Aber das Leben des gebildeten und ſinnigen Menſchen iſt ein ſtetes Bilden

*) Sophie Brentano.

**) Monologen.

und Sinnen über das schöne Räthsel seiner Bestimmung. Er bestimmt sie immer neu, denn das ist seine ganze Bestimmung, zu bestimmen und bestimmt zu werden, und dies wirkliche Bestimmen des Bestimmbaren ist eine Allegorie auf das Leben und Weben der ewig strömenden Schöpfung *)."

Jedes Gemüth ist berechtigt, seine eignen Herzensergießungen zu haben, es giebt keinen objectiven Maaßstab für dieselben. — Dennoch sind die einen schön, die andern nicht. Woran erkennt das nun das isolirte Gemüth? — An der besondern Begabung, eine innere Inspiration giebt ihm die vollkommenste Sicherheit. Wer nicht mit ihm übereinstimmt, dem fehlt eben diese Begabung, und es wird auf ihn mit vornehmen Lächeln herabgesehn. Das Gemüth, das sich beschaulich in seine abstracte Tiefe zurückgezogen, und von seinem Schneckenhause aus mit dem Objectiven spielt, ist höchst intolerant gegen jeden andern Standpunkt. Auch der Nihilismus ist ein Götzendienst, und der härteste, weil er der unwürdigste ist. Der Cult des Genius sucht das Höchste in der Unmittelbarkeit. Der erste Gegenstand meiner Anbetung bin Ich und meine Glaubensgenossen, der zweite die Erscheinungen, die sich am unmittelbarsten entwickeln. Das sind Kindheit, Adel, Genius. — „Noch jetzt wie vor Jahrtausenden ist die unbewußte Schönheit des Kindes das Bild eines reinern Daseins als des irdischen. Der Blick auf die Kindheit erinnert so klar an den himmlischen Ursprung, aus dem wir kommen **), und an die bessere Zukunft der irdischen Dinge, auf die der kindliche Sinn der Religion so sicher hinzeigt. Wessen männlichste Gedanken nicht durch einen Blick in den Spiegel der Kindheit noch erhoben werden, der wird nie... ein Historiker!! Die Beobachtung der Kindheit ist die erste Pflicht des Historikers. Die Weltgeschichte wird ihm erscheinen als heiliges Spiel der Kindheit, als duftige Blüthe, als unendliche Hoffnung ***)." — Eine Probe dieser kindlichen Auffassung giebt Fr. Schlegel in seiner Beurtheilung Kaiser Rudolfs II.: „Wie mußte die damalige Zeit mit ihren erbitterten Leidenschaften u. s. w. Ihm erscheinen, der gewohnt war, sich mit Tycho und Keppler am gestirnten Himmel mit dem Anblick der ewigen Ordnung und Eintracht zu erfreuen!"

*) Lucinde.
**) Fr. Schlegel.
***) A. Müller.

Der kindliche Historiker wird sich am liebsten in die Zeiten versenken, wo es am kindlichsten, unmittelbarsten, unsinnigsten zuging. — „Die Mythologie soll uns den wesentlichsten Aufschluß über die Geschichte geben. Jede Zeit hat ihr eigenthümliches (planetarisches) Licht. Unter diesen mythischen Zeiten ist die der christlichen Offenbarung auszuzeichnen, weil sie die kindlichen Fabeln der Alten mit dem schwebenden Ruhepunkt ächter Weiblichkeit vereinigt. Der Mensch, einst sein eigner Gott, vergöttert nun ausschließlich, was seine kindliche Kraft einst mit Verachtung verlassen, und wie ehemals der Streit, so wird nun die Liebe all seiner Spiele liebste Form. Die anbetende Betrachtung des Weiblichen und der in weiblicher Gestalt ihm erscheinenden Natur zog alle Bilder der Kindheit in das Gemälde seines Lebens hinein, das er sinnvoll entwarf. Aus dieser religiösen Verehrung entkeimte der Ritterstand, das Übergewicht der Sitte über das Gesetz, das pflanzenartige Streben der Staaten, die romantische Liebe zur Natur.“ Fr. Schlegel malt es aus, wie damals voll von Gedanken und selig der Mann im glühenden Sommer am Gitter stand, und verfolgend hinschaute auf die schwindenden Züge nichtiger Wolken, Riesengebilde und Räthsel, Elephanten und Mohren u. s. w. Bald vertieft er sich einsam im Walde (der alte Raubkumpan! wohl schwerlich aus romantischem Naturgefühl!), endlich, ganz brünstig, zu schauen den himmlischen Purpur der Liebe, tritt er im Himmel voll Ehre zu dem alten Karl, der Roland und Rainald gebietet, ihm volle Becher des Trostes zu reichen. — Wenn diese Auffassung nicht gerade geschichtlich ist, so wird ihr doch die Kindlichkeit Niemand absprechen.

Der Stand, in welchem das weibliche, pflanzenarttge Princip mit der kindlichen, launenhaften Phantasie sich vereinigt haben, ist der Adel, wie ihn die Romantik auffaßt. Er ist daher die schöne Mitte des Staats. Wir hörten schon vorhin den Edelmann als den reinen Menschen an sich preisen, als das harmonische Individuum, dem die Kunst und Religion der Faulheit, aus welcher der gemeine Sterbliche erst ein Studium machen mußte, durch die Gunst des Geschicks schon angeboren war. Es wird zwar von A. Müller dem Adel vorgeworfen, daß er durch seine Scheiduug vom Bürgerstand auf eine abstracte Weise die gesellige Schönheit von der individuellen trenne, sein Wesen aber, die freie Phantasie und das Gedächtniß des Staats zu sein, während dem Bürgerstand der Verstand und die Arbeit übrig

bleibt, gebührend gepriesen. Dieses Wesen wird aus Asien hergeleitet, worauf es aber im germanischen Stamm concreter entwickelt wäre. Das Reich des Adels, die Trennung zwischen Seienden und Arbeitenden, wird als der wahre Naturzustand hervorgehoben, und der Romantik prophezeit, daß die Epigonen einer Revolution, die alles Bestehende vernichtet, Nichts so eifrig aus dem Staube hervorsuchen würden, als jene von vorwitzigen Generationen so verachteten Stammbäume. — Die Mehrzahl der Romantiker hat auch das Glück gehabt, wenigstens für ihre Nachkommen dergleichen zu besorgen. — Daher werden die Neuerer lebhaft getadelt, die ein so natürliches Wesen untergraben, noch ehe sie etwas Besseres an die Stelle zu setzen wissen. Dem Adel wird die Mission zugeschrieben, die andern Stände zu veredeln, diese Mission habe er auch zum Theil erfüllt. Zwar hat später der Geist der chevalerésken Galanterie von der Innigkeit früherer Zeiten Manches verloren, doch lebte er noch lange in der Gestalt französischen Zartgefühls und französischen Anstandes fort: überhaupt wurde die französische Nation durch ihre Opposition gegen das republikanische Princip in Masse geadelt. In der Höhe des romantischen Staatsgebäudes strahlt die Majestät des Königs, der als Künstler hoch erhaben ist über die Opposition von Glück und Verdienst, um ihn soll sich der Adel schaaren, aber nur dann kann es diesem Stande gelingen, sich zum wirklichen Mittelpunkt der Zeit zu machen, wenn er von dem Geist und den hohen Gesinnungen der Alten ganz durchdrungen ist, kein Adel, der nicht zugleich Adel des Geistes ist, wird den Kampf siegreich bestehen. Solch ein Adel findet sich namentlich in Östreich und England, diese Staaten sind daher die Stützen der germanischen Freiheit. — Der König hat den göttlichen Beruf, als die sichtbar gewordene Gerechtigkeit, die Idee der Einheit des Ganzen in sich zu tragen. Der Adel reiht sich als Sternenhimmel um diese Sonne. Neben ihn findet der Künstler, der Genius seinen Platz. Er gehört zu dieser Aristokratie der Faulheit, deren einziges Ziel es ist, den eignen Sinn zu bilden. Es soll der Dichter mit dem König gehen, denn beide stehen auf der Menschheit Höhen. Die Poesie ist ein ebenso wichtiges Object der Menschheit, als der Staat, in der Urzeit waren sie Eins, und „auch jetzt scheint die steigende Entwickelung der Kunst eine neue Zeit anzukündigen, in welcher es der Poesie vorbehalten sein wird, die schwersten Fragen des Lebens mit spielender Leichtigkeit zu lösen.“

Schelling's erster Versuch, die Identität des Ich und der Natur zu finden, stützte sich auf die Kunst. Der Künstler ist zugleich unmittelbar inspirirt und besonnen. Auch diese Seite der Naturphilosophie wurde von der Romantik weiter entwickelt: die ideelle Welt, welche das Ich aus sich selber herauszuspinnen nicht verstand, soll der freie Entschluß des Künstlers unmittelbar hervorbringen.

Diese Freiheit der Ideenwelt geht von der Innerlichkeit aus, und ist unendlich subjectiv. Sie soll aber zugleich einen Ruhepunkt gewähren, einen objectiven Himmel, in welchem alle Völker und Zeiten ihre dunkeln Ahnungen verklärt wiederfinden, sie strebt also nach der Idealität, in die sie Alles versenkt und verschmilzt. Zwischen diesen beiden Extremen, der willkührlichen Stimmung und der abstracten Universalität schwankend, wird das Ich rastlos hin- und hergetrieben. Die unendliche Aufgabe ist, durch eigne schöpferische Kraft die Einheit des Idealismus und Realismus zu vergegenständlichen. Der Geist wirft sich empirisch auf alles Objective, und will zuerst das All, d. h. Alles verklären, bis er endlich erkennt, das allgemein gültige Schöne könne nur ein bestimmtes und gegebenes sein. Aber der Boden, auf welchem das Schöne wachsen soll, muß erst gefunden werden. —

Das Gemüth fängt von sich selbst an, seine innere Welt soll gegenständlich werden. Es liegt am nächsten, daß es das Erste Beste, was ihm darin aufstößt, ohne Weiteres giebt. Keine weitere Gabe, so beginnt Schleiermacher seine Monologen, vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüths zu sich selbst geredet hat. Ja es liegt nahe, daß je unmittelbarer eine innerliche Erfahrung ist, je unverständlicher sie der Masse ist, je mehr zu ihrer Auffassung eine ganz besondere Begabung gehört, desto tiefer und genialer sie gelten muß. Die Form der unmittelbaren Innerlichkeit ist die Lyrik, allein auch hier kann die Romantik nicht objectiv werden, da sie mit Reflexion zur Reflexionslosigkeit zurückkehrt. Die Romantik hat daher auch im Lyrischen nur erkünstelte Reflexionen, gezierte Naivität, willkührliche Combinationen, altkluge Kindlichkeit gegeben. Tieck, der mit so bitterm Übermuth die inhaltvolle Sentimentalität der frühern Lyrik verspottete, verfiel der leersten Sentimentalität. Blumenandacht, stille Nacht, Waldeinsamkeit, Vögelein, im Walde balde, süßer Frühling, Herze, Schmerze u. s. w. Eine Gattung von gezierter Kindlichkeit ist durch ihn Mode geworden,

die selbst Adam Müller zu arg vorkam. Tieck hat sie, in Frühlings- und Blumengestalten façonnirt, in so großen Sortiments zu Markte gebracht, daß es Niemand zu verdenken ist, wenn er ihrer endlich müde wird. Und noch dazu ist Alles Ziererei, der Blumenduft ist künstliches Rauchwerk, der Vogelgesang ein abgerichteter. Auch hat Tieck's Mährchenpoesie sich schnell ausgeleert, und ist aus der einen Abstraction in die andere übergesprungen, aus der abstracten Kindlichkeit der Fabel in die zierliche Convenienz der Novelle. Der Unterschied zwischen den Gedichten Tieck's und Mathisson's besteht lediglich darin, daß jene sich bestreben, durch zerrissene Worte ohne Satzverbindung, und durch die Freiheit eines formlosen Rhytmus, diese dagegen durch eine streng grammatische Construction und durch seltsame Reime die Trivialität des Inhalts zu verdecken.

Die willkührlichste Seite der Innerlichkeit ist die Stimmung, man weiß nicht woher sie kommt und wohin sie führt. Sie ist durchaus anonym, aber in ihr schlägt der Puls der Innerlichkeit am lebendigsten, denn nur die kranke, nie die gesunde Subjectivität hat eine Empfindung ihrer selbst, die Gesundheit kennt nur objective Empfindungen. Die Stimmung ist das Unsägliche, das von keinem Wort erreicht wird. Süße Liebe denkt in Tönen, denn Gedanken stehn zu ferne. Der Stoff des Gemüths wird nicht zur bestimmten Form herausgebildet, sondern vibrirt nur innerlich in einförmig zitternden Tönen, ein Brummeisen ohne Melodie. Nur einzelne auffallende Einfälle werden deutlich, z. B. der wunderliche Wunsch Golo's, sein eignes Grab zu sehn. Es kommt aber eben auf die Seltenheit der Empfindungen an, weil man das Seltne rein für sich hat, wer keinen Geschmack daran findet, dem geht das Organ dafür ab, er gehört zur rohen Classe der Materialisten. Der Genius soll durch sein bloßes Dasein unmittelbare Anbetung gebieten, während sonst die Anbetung z. B. einer schönen Natur durch das Verständniß eingeleitet werden muß. Die Eingeweihten spotten über die Kritik, die einen objectiven Maaßstab an den Genius legen will, die von den Vögeln etwas Anderes verlangt als Singen. Da nun jede objective Thätigkeit als gemein und profan geflohn wird, so bleibt dem Herzen Nichts übrig, als sich mit Verachtung der Welt in sich selbst zurückzuziehn. Das romantische Herz resignirt mit Achselzucken. Tieck bemitleidet die Zeit, welche seinen Dramen keinen Geschmack abgewinnen kann. Resignation ist das Thema, an dem sich alle romantischen Variationen abspinnen.

Sehr richtig fühlte Jean Paul, der doch so sehr von diesen romantischen Influenzen inficirt war, das Gefährliche solcher Entsagung durch. Nichts so sehr als die Tollheit, sagt er in seinen Kautelen an die Poetiker, macht den Menschen einseitig, kalt, abgesondert und intolerant, Jeder wohnt im Tollhause in seiner eignen Kammer und hält sie für die Welt, Jeder zuckt die Achseln über den Nachbar Tollen. So Vieles in der gegenwärtigen Dichtung führt uns der Tollheit zu: der Wunsch, zu glauben, wozu Worte ohne Sinn, also rein anonyme Laute nöthig sind, das willkührliche Nachträumen aller Träume der Vergangenheit, das stofflose Hinausspinnen wechselnder Stimmungen. Diese Schwärmerei flieht jede objective, bestimmte Kenntniß, sie ist glücklich, Nichts zu wissen und zu sein. Ihr Herz haftet an keiner Bestimmtheit, sondern nur an sich selbst, sie spielt mit den eignen Empfindungen und ist in jedem Augenblick darüber hinaus, aber darum geht es auch nicht zu Herzen, was sie denkt und fühlt. Ist nun die Stimmung der Zeit eine solche, daß das Gemüth seine angeborne Lyrik sich selber für eine höhere — der Welt entfremdete, also über sie erhabene — Romantik ausgeben kann, so wird es mit Versäumung aller Wirklichkeit immer dünner in's gesetzlose Wüste verflattern, und wie die Atmosphäre gerade in der höchsten Höhe sich in's formlose Leere verlieren. Bei soviel Schattenspiel bleibt keine Spur einer ernsten Wirksamkeit zurück. Die Lyrik wird stets in dieser Weise verschwimmen, sobald sie aufhört, sich einem bestimmten Stamm anzuschmiegen, so wie Rankengewächs, wenn es seine objective Pflanze verläßt. Das erkannte Göthe sehr scharf, daß der höchste Gipfel der Poesie ganz äußerlich (objectiv) sei, und daß, jemehr sie sich ins Innere zurückziehe, sie desto mehr auf dem Wege sei zu sinken. In solchen Zeiten des Sinkens bescheidet sich die Unfähigkeit der Darstellung auf das subjective Gefühl der Sympathie und Antipathie. Dies erstickt alle unbefangene Ansicht des Lebens, und hebt das Vermögen auf, selbst die einfachsten Verhältnisse richtig zu schätzen. Wie im Traum steht die ganze Welt auf dem Kopf. In Novalis Mährchen ist der Schluß, daß Mond und Sonne auslöschen, daß der Dichter, seine Geliebte, sein Vater, seine Mutter, sein Kind, sein Schwiegervater, der Mond, der Sinn, ein klingender Widder, ein Baum, der König von Atlantis, daß alles dieses identisch ist und in einander übergeht: ohne Widerstand, denn nur das Objective leistet Widerstand, die Träumerei der Romantik hat aber nicht einmal die Wahrheit

einer fixen Idee. „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren sind Schlüssel aller Creaturen, wenn die, so lieben oder küssen, mehr als die Tiefgelehrten wissen, und man in Mährchen und Gedichten erkennt die ewigen Weltgeschichten, dann fliegt mit Einem geheimen Wort das ganze verkehrte Wesen fort.“

Da der Romantiker sich nicht die Mühe giebt, über seine Stimmung hinauszukommen, so erscheint sie ihm als gegeben und objectiv; sie steht über ihm, als eine Inspiration. Als Wesen des Dichters gilt die höhere Eingebung, die Offenbarung und das bewußtlose Schaffen. So ist auch das Verständniß eines Kunstwerks durchaus subjectiver Natur: Poesie kann nur durch Poesie kritisirt, jede Offenbarung nur durch eine neue verstanden werden. Daher giebt's über ein geniales Werk gerade soviel Meinungen als Menschen. Darum hassen die Romantiker im Innersten der Seele den Dichter, der sich des objectiven Stoffs, der im allgemeinen Geiste liegt, bemächtigt, dessen Herz von der Leidenschaft seines Volks mit erschüttert wird; darum hassen sie überhaupt die praktisch-idealistische Richtung der Poesie, die Subjectivität, die aus ihrer abstracten Reinheit heraustritt. Die Poesie, sagt A. Müller, ist weiblicher Natur: das Weib bildet, in sich verschlossen, den von der Natur empfangenen Stoff ohne weitere Beihülfe einer unmittelbar eingreifenden Außenwelt aus; so ist auch die Poesie ein einfaches, in sich selbst verschlossenes Bilden und Weben des Gemüths, in sich vollendet, und darum ohne weitere Absicht und Zweck, die Unruhe in der Ruhe, die Leidenschaft in der Gemüthsstille. Sie bringt ihre noch so verschiedenartig bewegten Bilder und Gestalten in einen gemeinsamen Rhythmus, ein gleichförmiger Pulsschlag geht durch das ganze Werk und wiegt die Seele in einen heiligen Schlaf, Traum oder Wahnsinn. „Ihr mögt es daher mit der Poesie und der Kunst ausmachen, wenn sie sogar den Schein des Nützlichen hassen und verfolgen, und das selbständige, in sich vollkommene Leben, den Egoismus in Schutz nehmen.“*)

Die Romantik bleibt in ihrem Verhältniß zur Objectivität theoretisch, sie ist die Camera obscura, in welcher sich die Welt spiegelt, ohne Einfluß auf ihr Wesen und ihr Gemüth. Die Camera obscura ist die Ironie des Lebens. Nur die müheloſe Auffassung des Stoffes

*) Athenäum.

wird als die dichterische geehrt, und es genügt die angeborene, unwillkührliche Poesie, welcher der Form nur die Fassung giebt. Die Poesie soll für die einfachen Seelen berechnet sein, welche die Welt verschmähen, hier soll sie jede zarte Regung belauschen. So wird sie zur Hypochondrie, die namentlich bei Jean Paul unter dem Schein, sich selbst zu verspotten, auf eine höchst widerwärtige Art stets auf die Eitelkeit des empirischen Subjects zurückkommt. Hinter der vornehmen Maske der scheinbaren Anonymität versteckt sich die wohlbekannte Gestalt der deutsch sentimentalen Subjectivität, die zuletzt, wenn sie gereizt wird, das Incognito abwirft und mit der ganzen Heftigkeit ihrer Sympathien und Antipathien die erheuchelte Ironie durchbricht. Dann gehn die verbrüderten Romantiker hin, eine große Seele, z. B. Herder, mit einander zu lieben, und beten das eigne, nur scheinbar von sich abgelöste Gemüth an. Was nicht der gegenwärtigen Anschauungsweise der Romantik entspricht, ist für sie eine ausgestorbene Welt ohne Geister, eine versteinerte Stadt, vor der ihr graut. Das eitle Herz ist sehr empfindlich, es fühlt sich zuletzt nur unter seinen Geschöpfen wohl. Diese Geschöpfe nehmen die willkührliche, zufällige Form seines Innern an, und so ist seine wahre Welt die des Wunders, d. h. der Willkühr.

Jean Paul erörtert mit echt deutscher Gründlichkeit den Aberglauben als wesentliches Element der romantischen Poesie; er freut sich, seine Jugend in einem Dorf unter Ammenmährchen u. dgl. verlebt zu haben, und nicht in einer gallischen Erziehungsanstalt, die ihn gegen dergleichen zarte Regungen des Gemüths verhärtet hätte, so daß er später manche Gefühle (z. B. die Gespensterfurcht) sich erst künstlich wieder würde haben aneignen müssen. So wird die Mährchenwelt ihres Inhalts wegen, weil sie mit unbestimmten, dunkeln, anonymen Gestalten zu thun hat, den Kindern empfohlen. Aber der wahre Reiz des Mährchens beruht nur auf seiner unbefangenen Gesetzlosigkeit; jede Reflexion, jeder Zweck vernichtet diese Welt des Traums, am meisten die Absicht, absichtslos zu sein. Darum haben die Romantiker auch kein erträgliches Mährchen geliefert, und jedes unbefangene Kind wird ebensowenig aus den Tieck'schen und Hoffmann'schen Mährchen etwas zu machen wissen, als etwa aus dem Göthe'schen, das mit seiner gezierten, gespreizten Sonderbarkeit ganz dieser Richtung angehört. Geradezu wunderlich ist es aber, diese confuse Welt der Willkühr in das sonnenhelle Reich der Bildung, in

den bewußten Ernſt des wirklichen Lebens hineintragen zu wollen. Von ſeinem Schneckenhaus aus erſcheint dem abſtracten Gemüth in der Welt eine allgemeine Confuſion, und weil er den Geiſt nicht begreifen und überwältigen kann, glaubt er an Geiſter, an dämoniſche, willkührliche Gewalten, an eine Umkehr aller Dinge. Die ſeltſame Vermiſchung natürlicher Beziehungen (des Magnetismus) mit moraliſchen (z. B. Geiz) und geiſtigen überhaupt, dieſe Verwirrung aller Unterſchiede in der farbloſen Allgemeinheit einer transcendenten Welt, von der alles Irdiſche nur ein unvollkommenes Gleichniß ſein ſoll, liegt bei allem ſcheinbaren Tiefſinn nur in der Ohnmacht, die Wirklichkeit des Ideellen zu begreifen. Weil die Romantik den Geiſt in die Wirklichkeit nicht hineinzubilden vermag, muß dieſer, wie Hamlets alter Maulwurf von Zeit zu Zeit im Guten oder Schlimmen durch die harte Realität des Irdiſchen hindurchfahren und ſie ſtören. Das Schickſal wird nicht als die Macht verehrt, die als nothwendiges Geſetz, zugleich als Grenze und Entwickelung, die Leidenſchaft begleitet, ſondern als dunkler, geheimnißvoller Spuk, der gerade ſeiner Unbegreiflichkeit wegen poetiſch ſei. „Nicht das Schwert des Schickſals, ſondern die Nacht, aus der es ſchlägt, erſchreckt; der Menſch lieſt zufällig in der clavicula Salomonis, ohne im Geringſten eine Geiſtererſcheinung zu bezwecken, und plötzlich tritt der zornige Geiſt vor ihn.“ Aber dieſer zornige Geiſt iſt doch ſelber unſicher über ſeine Objectivität, und zieht ſich, ſobald es irgend mit Anſtand thunlich iſt, in die Nacht, woher er gekommen, in die Innerlichkeit zurück. „Das Ich iſt ſelber der fremde Geiſt, vor dem es ſchaudert, der Abgrund, vor dem es zu ſtehen glaubt. Das große unzerſtörbare Wunder iſt des Menſchen Glaube an Wunder, und die größte Geiſtererſcheinung iſt unſre Geiſterfurcht in einem hölzernen (beſtimmten) Leben voll Mechanismus (vernünftiger Nothwendigkeit). Sogar dem gemeinſten Realiſten macht ein unnennbares Etwas das breite Leben zu enge, es fehlt ihm ein Faden gen Himmel.“*) — Aber der gemeine Realiſt ſucht ihn nicht in den unbeſtändigen Bildungen ſeiner Phantaſie, ſondern in dem bewußten Zweck, den er nicht ſeiner Anſchauung, ſondern ſeiner Thätigkeit ſetzt.

So erfreut ſich die Romantik an dem herrlichen geiſtigen Abgrund, der in Mignon und ähnlichen Geſtalten ſich aufthut; ſie

*) Jean Paul.

verehrt die poetische Macht des Wahnsinns, wie sie selber ihre höchste Kraft in die Vision legt, die Zerflossenheit des Somnambulismus, die Unbestimmtheit krankhafter Sehnsucht. Die Objectivität erscheint ihr wie eine mondbeglänzte Zaubernacht, die den Sinn gefangen hält. Sie lauscht auf den alten Einsiedler im Herzen, den mystischen Wahrsager der innern Welt. Dämmerung, Ferne, kurz das Unbestimmte ist ohne Weiteres poetisch. Es ist traurig, daß die Menschen zu viel sehen, zu viel wissen, und so der romantische Hintergrund der zerflossenen Willkühr sich allmälig verliert. Auch der Betäubung des Rausches wird eine poetische Seite abgewonnen. Jedes bewußte Streben wird aus dem heitern Reich der Poesie verbannt. —

Dem in sich gekehrten Geist wird nun die Welt fremd und unheimlich, „ein unheimliches, fast hülfloses Gefühl ergreift ihn, und er steht in der Riesenmühle des Weltalls betäubt und einsam, verlassen in der allgewaltigen blinden Maschine, welche um ihn her mechanisch rauscht, und ihn mit keinem geistigen Ton anredet.“ Das Gefühl dieser Hülflosigkeit ergreift ihn am schmerzlichsten in dem bewußten Treiben der Geschichte, denn der bewußte Geist ist ihm noch fremder, als der Pulsschlag der Natur, die ihn wenigstens nicht unmittelbar berührt. „Der Glaube wohnt mit seinem Geisterkreise nur in der Karthause, nicht auf dem Markt; unter den Menschen (die ihre bestimmten Zwecke mit Bewußtsein verfolgen) gehn die Götter (die willkührlichen Dämonen) verloren.“*) Darum giebt's keine Gespenster, wo ein frisches, rüstiges Leben in unermüdlicher Geschäftigkeit an dem Gemüth vorüberrauscht; das Gemüth aber liebt die Gespenster, und zieht sich daher in die romantische Waldeinsamkeit zurück, oder in Spelunken, die nichts Lebendiges mehr enthalten. Die Bäume widersprechen ihm nicht, den Blumen kann er Andacht und alles Mögliche zuschreiben, sie werden Nichts dagegen einwenden; er kann das Dunkel, weil er es nicht sieht, mit beliebigen Gestalten ausfüllen, und als freie, bunte Welt steht ihm zur Seite, was auf dem Markt als schmerzlich zweifelhafte Sehnsucht nur in seinem Innern zuckte.

Darum knüpft sich sein Interesse am liebsten an Ruinen, an die Überwucherung geistiger Thätigkeit durch die wilde Natur. Hier vereint sich die Willkühr und Unbestimmtheit in der Form und dem

*) Jean Paul.

Verhältniß mit einem wirklichen Daſein, und gewinnt ſo eine Art Objectivität, der eine Seele als Geſpenſt, Schaffnerin oder Hauskobold leicht angedichtet werden kann.

Im Großen findet die Romantik dieſes Ruinen-Intereſſe in Italien concentrirt, ſeit Göthe's Reiſe und Mignon's Lied dem gelobten Land aller Poeten und Muſikanten. Nicht die Herrlichkeit des Verfallenden, ſondern das Verfallne ſelbſt wurde angebetet; die leere Indolenz, die göttliche Faulheit der Menſchen, die wie das Geſindel der Wüſte um dieſe zertrümmerte Größe herumſtreifen, ſoll die wahre Genialität ſein. Hier zeigt ſich wieder ein Anknüpfungspunkt an Göthe, deſſen Ausſpruch: das Schrecklichſte wäre, wenn dieſe harmoniſche Anarchie ſich wieder zu einem ſittlichen Ganzen verfeſtigte, ganz im Geiſt der Romantik gedacht iſt, und daher mit Recht bei Niebuhr eine hiſtoriſche Entrüſtung hervorgerufen hat. So iſt es auch die Inhaltloſigkeit der italieniſchen Pfaffen, die einen ſinnlichen, egoiſtiſchen, ungläubigen Lebenswandel auf das Heiterſte mit dem dunkeln, myſtiſchen Hintergrund des Katholicismus verklären, und ſo das Widerſprechendſte harmoniſch vereinigen, was der romantiſchen Subjectivität ſo unausſprechlich reizend erſcheint.

Darum wird den Romantiker zuletzt jedes beſtimmte, geſchloſſne und vollendete Gemälde unangenehm berühren, jedes Bild, das nicht die Ausſicht auf einen unendlichen Hintergrund eröffnet. Sehr bald mußte ſie herausfühlen, in einen wie herben Gegenſatz ſie dadurch gegen die Alten trat, denen ſie ſich Anfangs verehrend angeſchloſſen, ſie mußte ſich gegen Göthe erklären, der doch allein der feſte Stamm war, an welchem das Paraſitengewächs der Romantik ſich hinaufwinden konnte. Aber nur Novalis hatte den Muth dazu. Er erklärte den Wilhelm Meiſter, in welchem Fr. Schlegel die tiefſten, unſäglichſten, romantiſchen Geheimniſſe gewittert, mit richtigem Blick für einen Candide gegen die Poeſie — gegen das Aparte und Überſchwengliche, denn es gehe in ihm die Romantik zu Grunde, auch die Naturpoeſie, das Wunderbare; künſtleriſcher Atheismus ſei der Geiſt des Buchs.

Auch hier erkennen wir wieder die Ironie des reſultatloſen Progreſſes, der ſtets ein Gegebenes ſucht, und ſtets darüber hinauszugehn ſtrebt; dieſes Sehnen nach der Fremde, die ſofort ihre Bedeutung verliert, wenn wir uns ihr nähern. Im Augenblick beſonderer Inſpiration kommen die ſchwerſten Speculationen der Philoſophie

dem Romantiker noch viel zu leicht und durchsichtig vor, weil es dem mystischen Bedürfniß nicht um das Denken, sondern nur um Combinationen zu thun ist, und weil die Tiefe des Gedankens dem Dilettanten durch seine strenge Nothwendigkeit verhüllt wird. Diese abstracte Wunderlichkeit, diese träge Apathie, der endlich Alles ein Wunder wird, weil sie sich nie ernstlich mit den Consequenzen einer Sache beschäftigt, klebt sich zuletzt an die kleinlichsten Einzelheiten, die alle etwas Bedeutendes haben sollen. So werden Göthe's spätere Schriften, die ganz unter romantischem Einfluß geschrieben sind, wegen dieser leeren, stets sich wiederholenden Bedeutsamkeit durchaus ungenießbar. Dem platten Alltäglichen wird ein symbolischer Sinn untergelegt, die Allegorie als die wahre und eigentliche Poesie bezeichnet, weil sie die Festigkeit und den Zusammenhang der Realität aufhebt. Aus jedem Hausgeräth schimmern Novalis blaue Blume, Werners Karfunkel und Hyacinth, Tiecks Rose und Lilie hervor. Aber diese universelle Blumenpracht, dies zu einer Allegorie vergeistigte Leben breitet vor dem trüben, umflorten Blick des weltscheuen Gemüths vergebens seine Schätze aus. „Je weiter ein Wesen vom Mittelpunkt (der Bildung) absteht, desto breiter laufen ihm die Radien daraus auseinander, und ein Polyp müßte mehr Widersprüche (und Wunder) in der Schöpfung finden, als alle Seefahrer.“*)

So verlieren sich die concreten, plastischen Umrisse der Figuren überall in den trocknen Schattenriß einer Allegorie, einer physikalischen oder psychischen Beziehung. Der Mensch soll vernehmen, was die Sterne heilig strahlen, was die Blumen singen u. s. w. Das klingt Alles sehr poetisch, es ist aber Nichts als eine gemachte, nüchterne Verstandesarbeit. Wo die plastische, sinnliche Anschauung des Concreten aufhört, also die Worte nur einen allegorischen, abstracten Sinn haben, sind Combinationen wie: „duftiger Blumen kühlendes Feuer,“**) „die Töne duften und die Farben klingen, der Flöte Geist ist himmelblau“***) u. dgl. nichts Auffallendes mehr. Am reichlichsten hat Fr. Schlegel solche Combinationen zu Stande gebracht, weil die Überschwenglichkeit seiner Absichten bei der Impotenz seines poetischen Talents nur in dieser

*) Jean Paul.
**) F. Schlegel.
***) Tieck.

erkünſtelten Willkühr ſich befriedigen konnte. So hält auch Tieck die unſinnigſten Combinationen, ſobald ſie ganz ohne Zuſammenhang ſind, dieſer Freiheit wegen für poetiſch, und verlangt, daß man vor dieſen witzigen Anſpielungen, die doch aus reinen Verſtandes-Abſtractionen zuſammengeſchüttet ſind, zum träumeriſchen Kinde werden ſoll.

So kann auch hier die Romantik ihre Innerlichkeit nur dadurch aus ſich herausſpinnen, daß ſie ſich an gegebene, zerſtreute Stoffe anheftet, und dieſe durch die Willkühr launenhafter Einfälle combinirt. In der reinen Subjectivität kann die künſtleriſche Vollendung ſich nicht erfüllen.

Und doch ſollte von der Kunſt die Welt vollendet werden, die Poeſie ſollte die Wirklichkeit erobern und durchdringen. „Die Poeſie ſoll das ganze Leben ergreifen, und die überſinnliche Welt in dieſe eintreten laſſen, ſo daß ſich in ihrem Licht alle Verhältniſſe neu geſtalten. Der Dichter iſt darin nur das Organ höherer Gewalten; er iſt wahrhaft ſinnberaubt, dafür lebt das All' in ihm. Die höhere Welt iſt uns näher, als wir denken; ſchon hier leben wir in ihr, und erblicken ſie auf das Innigſte mit der irdiſchen Natur verwebt. Es bricht die neue Welt herein und verdunkelt den hellſten Sonnenſchein, der Urſprung jeder Natur beginnt, auf kräftige Worte jedes ſinnt, und ſo das große Weltgemüth überall ſich regt und unendlich blüht.“*) Dieſe ſchwellende Frühlingsſehnſucht der neuen Welt trieb in allen poetiſchen Jünglingen; die Phantaſie häuft himmelſtürmende Beſtrebungen auf einander, unbeſtimmte Ahnungen wollen ſich hervordrängen, und arbeiten mit aller Unklarheit einer unreifen Gährung in der Bruſt, aber dieſe Gährung erſcheint ihnen wie ein Chaos, aus dem eine Welt hervorgehn ſoll. — Das Streben der jetzigen Zeit, ſagt Jean Paul, drängt nach einer poetiſchen neuen Welt, deren Himmel romantiſch iſt durch Sterne u. ſ. w., und deren Erde plaſtiſch durch grünende Fülle und Geſtalten aller Art — d. h. nach Verſöhnung des Idealismus und Realismus, dem großen Problem aller Philoſophie —: nach einer Menſchen-, wo möglich Geiſterpoeſie. Der Dichter ſchenkt uns dieſe zweite Welt, das Reich Gottes, denn dieſes kann nur in hohen Herzen erſcheinen, ſolchen, wie ſie der Dichter vor uns aufthut. Darum iſt die Poeſie ſo unentbehrlich, weil ſie

*) Novalis.

dem Geiſt nur die geiſtig wiedergeborne Welt übergiebt. Im Dichter ſpricht nur die Menſchheit die Menſchheit an, aber nicht dieſer Menſch jenen Menſchen. Mit jedem Genius wird uns eine neue Natur geſchaffen, indem er die alte weiter entfernt; jedes freie Weſen hebt durch Löſung irgend einer großen Diſſonanz über die Zeit. Die modernen Philiſter, die ſich gegen das überall aufkeimende Reich ſträuben, verrathen eben durch dieſes angſtvolle Vorgefühl, daß es tagt; es wird ihnen nicht recht wohl dabei, wie Pferde an Stellen, wo Geiſter hauſen, es durch Unruhe und Scharren verrathen; umgekehrte Ritter von der traurigen Geſtalt, halten ſie die Rieſen, die literariſchen Stürmer der neuen Welt für Windmühlen.

Dieſer unendliche Hintergrund der Idealität, der immer ein Höchſtes in Ausſicht ſtellte, ließ die junge Schule überall ein chimäriſches Maaß anlegen, die kritiſche Grobheit der Xenien gab ihnen darin den Ton an. Allein man hält ſich auch hier im Allgemeinſten, und wenn ein beſtimmter Gegner bekämpft wurde, ſo war es theils ein untergegangner, theils ein Popanz, den man ſich als Stoff der Ironie ſelbſt ausgearbeitet, ein Neſtor, Leander u. ſ. w.

Wo das Ich ſich in Allem wiedererkennt, giebt es ſich keinem objectiven Eindruck mehr hin, von einer naiven Theilnahme, von einer gegenſtändlichen Rührung iſt nicht mehr die Rede, man würde ſich der Thränen ſchämen, die um ein Wirkliches, wenn auch nur um die Nachbildung deſſelben flöſſen. Das poetiſche Werk hat für den Idealiſten nur die Bedeutung, durch Anbetung oder durch Ironie in die Macht des Subjects gezogen zu werden. Auch die Anbetung trifft immer nur den Geiſt des Anbetenden.

Von einem großen Reichthum neu aufgeblühter Poeſie getragen, naſcht das Gemüth flüchtig und ohne Dauer. Was man gab, war für die feine Welt eingerichtet, und überging alle Schwierigkeiten mit vornehm ſpielendem Leichtſinn, man ſchaute auf das bunte Treiben im Garten der Poeſie aus der Vogelperſpective herab. Allein nicht immer gewährt der höchſte Gipfel das klarſte Bild von dem innern Zuſammenhang des Angeſchauten, er zeigt nur einzelne Spitzen, und dieſe in einem trügeriſchen Licht. Daher werden wir auch in den äſthetiſchen Schriften der Romantiker mitten unter den glänzendſten Aperçus oftmals von einer Unſicherheit und Verwirrung überraſcht, die ihre Furchtſamkeit hinter künſtlicher Grobheit zu verbergen ſucht. Sobald es auf die Beſtimmtheit eines Kunſturtheils ankommt, ſo hören

wir ein könnte, möchte, dürfte. So glücklich die Romantiker in Andeutungen waren, da hier eine dreiste Paradoxie wenigstens blendet, so elend fiel jede zusammenhängende Darstellung aus.

Es sind im Wesentlichen die ästhetischen Ansichten Schiller's und Göthe's, die philosophischen Fichte's und Schelling's, die religiösen Schleiermacher's, die uns überall begegnen, aber in ein Kaleidoskop geworfen und zu abenteuerlichen Figuren combinirt. Dabei brachte das heimliche Bewußtsein fehlender Kraft neben den höchsten Absichten eine Parteilichkeit hervor, die zu der abgeschmackten Bewunderung schlechter oder unbedeutender Werke hinaufgeschraubt wurde, wenn diese von Mitgliedern der Schule ausgingen. So gelten nach der Reihe die Lucinde, Alarkos, Genoveva, Phantasus, Zerbino, Heinrich von Ofterdingen, die Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, die Reden über die Religion u. s. w. als das neue Evangelium. Jeder lobt den Andern, und aus diesen gegenseitigen Lobsprüchen bildete sich eine allgemeine Atmosphäre, welche all' die jungen Romantiker in einen heiligen Dunst einhüllte. Noch später erklärte Genz den A. Müller für das erste Genie und setzte Görres neben Shakespeare. Zuletzt galt schon allein der gute Wille, wer mit Andacht die Bibel las, hielt sich darum für einen zweiten Rafael, wer einen großen Entwurf concipirte, glaubte sich der Ausführung überheben zu können. Sprechen und bilden ist nach Fr. Schlegel Nebensache, das Wesentliche denken und dichten, das Werk der reinen Empfindung, gerade wie bei den passiven Genies der 70ger Jahre. Ist denn nicht, fragt Jean Paul, schon die bloße Anerkennung von etwas Göttlichem etwas Göttliches, das dem Geist, wenn nicht Flug, doch Äther dafür verleiht? — Der Äther ist eine inhaltlose Substanz, daher mußten die ätherischen Gemüther sich nach fremder Nahrung umsehn. Das kosmische Durchstreifen aller Völker und Zeiten ward „mit Religion" getrieben. Von Spanien bis nach China, von den Samojeden bis zum Indus hin vagabondirt die Phantasie und saugt poetische Vorstellungen ein. Am meisten gefällt, was der gemeinen Anschauung widerspricht. Die duftige Sprache der spanischen Dichtung, auch abgesehen von dem heimlichen Reiz des dunkeln Katholicismus, die springende, spielende Tändelei der Italiener, das contemplative Pflanzenleben der Indier, die düstre Schattenwelt Skandinaviens, Alles mußte sich der Deutsche gefallen

lassen. Es wird ihm nun eingeredet, daß eben seine Charakterlosigkeit die beste Bürgschaft seiner Unendlichkeit sei, und die Bestimmtheit der andern nationalen Charaktere vornehm herabgesetzt. Michel freute sich, daß er sich nun selbst billigen konnte in der Geringschätzung seiner selbst, und so das Angenehme mit dem Nützlichen vereinigen.

In diesem Fach bewährte sich die ausgezeichnete Empfänglichkeit der Romantik. An Schlegel's und Tieck's Übersetzungen schließen sich bald ganze Reihen künstlicher Versuche der Art an. Dadurch sind zwar ganz neue Vorstellungen bei uns eingeführt worden, die aber in sich selbst zu widersprechend waren, um zu einem harmonischen Ganzen verwebt werden zu können. Im Gegentheil blendete dies verworrene Durcheinander aller Formen und Stoffe, und raubte jeden sichern Blick; das hingebende Eingehn auf fremde Vorstellungen brachte es mit sich, daß das eigne Urtheil bald ganz wegfiel, und daß man haltungslos zwischen den entgegengesetztesten Extremen schwankte. Vielseitigkeit ist nur dann der Weg zu künstlerischer Bildung, wenn bereits eine feste Mitte vorhanden ist, der sich das neu Erworbene organisch anschließen kann, dem Kosmopolitismus dürfen sich nur starke, tief durchgebildete Nationalitäten ungestraft hingeben. Allein die Zeitereignisse drängten sich ebenso massenhaft und chaotisch zusammen, wie die Literaturen; Napoleon, der Sohn der Revolution, stürzte die alte Welt, und alle junge Herzen schlugen ihm bei seinem ersten Auftreten entgegen. Man gewöhnte sich an die Idee einer Weltmonarchie, selbst eifrige Apostel der römischen Kirche glaubten auf diese Weise ihren Traum einer universellen Religion realisiren zu können, und Göthe, der Fürst der deutschen Literatur, wiegte sich in der angenehmen Vorstellung einer Weltliteratur, deren Mittelpunkt er selber geworden wäre. Auch Herder, wie sehr er sich sträubte, und wie hart er selber von der Schule angegriffen wurde, war doch ganz in den romantischen Tendenzen befangen. Seine Gabe geschichtlicher Divination, seine Alles nachdichtende, in jede Form sich fügende Phantasie hatte die Receptivität der Romantik vorbereitet, deren Consequenzen ihm nun über den Kopf wuchsen; sein Grundsatz, Poesie könne nur durch Poesie kritisirt werden, war unbedingt von der Schule adoptirt worden; so kam es, daß die Vorstellungen der Literaturgeschichte stets mehr charakteristisch als kritisch ausfielen. Der einzige Sinn derselben war dieser, große Aussichten zu finden.

Dabei hatte man die gute Meinung von der Welt, daß die Poesie so tief in ihr wurzele, selbst unter den ungünstigsten Umständen noch immer wild zu wachsen.

Aber dieser rasche Wechsel der mannigfaltigsten Formen und Vorstellungen zeugte wohl von gutem Willen und von Empfänglichkeit für das Schöne, aber nicht für productive Kraft. So blieb der Kreuzzug nach dem Orient und nach Indien, der Wiege der Menschheit, ohne Wirkung, und aus der matten Darstellung der ausländischen Mythen sah man stets den Unglauben durchblicken. Es war durchaus ein gemachtes Wesen. Wenn Andere, im Gegensatz zu diesem schmetterlingsartigen Herumflattern, sich in Einen Dichter ausschließlich vertieften, wie Tieck in Shakespeare, so wird durch dieses starre Hinsehn der geistige Blick ebenso geschwächt, als durch das unbestimmte Schwanken. So mußte zuletzt eine allgemeine Müdigkeit eintreten, und ein gewisser Umfang stereotyper Formeln das ganze Herz des romantischen Genies ausfüllen. Der Idealismus der Romantik versumpfte zu einer leeren poetischen Convenienz.

Dieses conventionelle Gold der Poesie macht sich vor Allem in der Komödie geltend, die sich in unwandelbaren Stichwörtern erschöpfte. Tieck's Witz ist nie der Sache angehörig, sondern immer durch einen äußern Maaßstab hineingetragen, er ist stets subjectiv, und kann daher auch nur Glaubensgenossen ansprechen. Auf der einen Seite stehn die Pedanten, welche für Nützlichkeit, Nicolai, das Noth- und Hülfsbüchlein, die Erziehung schwärmen, auf der andern die Poeten, die in Blumenandacht, stiller Nacht, lauen Lüften, Düften, Sehnen, Thränen, Katholicismus und Seelengröße hinschmelzen. Die letzteren haben Recht und die ersten Unrecht. Sobald einer von den erstern auftritt, oder auch nur erwähnt wird, hat man sein Stichwort zum Lachen; denn wenn er Recht hätte, so hätten wir ja Unrecht, wie lächerlich! Darin besteht das ganze Geheimniß der Tieck'schen Komödie. Sie holt unendlich weit aus, aber nur, um sich in Trivialitäten zu verlieren. Wie die romantische Kritik, so wendet sich der romantische Witz nur gegen selbsterdachte oder wirkliche Leerheit, die dann freilich leicht in ihrem Nichts sich darstellt. Die Macht, an welcher die komischen Figuren zerschellen, ist der Instinct für's Geniale, der aber anerzogen ist, und auf bestimmten, fertigen Formeln beruht, die man sich in kurzer Zeit einprägen

kann. Die Geselligkeit dieser exclusiven Cirkel ist eine leere, weil jedes Wort das folgende bedingt. Die Gesichter der Romantiker gleichen sich zum Erstaunen; es ist eine eigenthümliche Empfindung, stets Physiognomien zu begegnen, die man schon gesehn zu haben schwören sollte: Lob der Sinnlichkeit, der Poesie, des Aberglaubens, des Katholicismus, Jacob Böhm's, Shakespeare's, Calderon's, Dante's; Tadel der Menschenliebe, der Aufklärung, des Geschäftslebens, der Moral, Friedrich des Großen; man kann in einem gelinden Schlaf fragen und antworten, und ist sicher, nie zu fehlen. Diese Urtheile überreden so leicht, weil sie keine Beweise geben, sondern sich auf die Genialität des Zuhörers berufen, und einen ganz besondern Sinn für ganz besondre Feinheiten in Anspruch nehmen. Wer wollte nun freiwillig gestehn, es gehe ihm ein solcher Sinn ab! So zieht durch den Reiz der Eitelkeit diese exclusive Genialität die Masse an, die sie dem Princip nach von sich stößt, und es sammeln sich Schaaren von romantischen Jünglingen um ihre Meister. Die Zeit in Jena war noch eine strebende; es strömte dahin und nach Weimar, wer seinem unbestimmten Streben ein Vorbild und Meister suchte; es war eine Menagerie auffallend verrückter Menschen, die vom Cynismus bis zur Süßlichkeit alle Stufen ausfüllten. Als aber diese barbarische Cultur auseinanderstob, und Berlin der Mittelpunkt der Romantik wurde, concentrirte sie sich um den Theetisch, und wurde elegant, blasirt und langweilig. Man las vornehmen Damen den Shakespeare vor und machte ihnen den Spinoza begreiflich. Ein formeller Heiligendienst war die leichte Arbeit der Seienden. Glaubst du an Shakespeare? Ja! An Jacob Böhme? Ja! Verwirfst du die Aufklärung und den Nicolai? ꝛc. Der Jünger war fertig. Franz Horn ist der Typus dieser verdummten Romantik, und von A. Ruge mit der nöthigen Ergötzlichkeit geschildert. Die Genies verdammen den Geschmack des ästhetischen Ketzers, der verdummte Troß sein Herz. Alle Götzen rufen ein ängstliches Noli me tangere! es verstößt schon gegen die Etikette, sie nur scharf in's Auge zu fassen; sobald ihre Autorität bezweifelt wird, hüllt sich die hülflose Romantik, die in ihrer Unmittelbarkeit keine Entwickelung verträgt, in die Majestät ihrer anonymen Inspiration. Eine fixe Idee kennt keine Geschichte, sie hat keine Kraft, sich selber zu erhalten. Sie spricht ihre Kritik in Toasten aus, ihre Bewunderung nimmt den pathologischen Charakter der Rührung an. Köstlich

ist die Auffassung eines Edelmanns im Athenäum, worin ein kindliches Gemüth und ein Poetischer der profanen Welt Schnippchen schlägt. Dann thun Sie mir leid! sagt das kindliche Gemüth zu dem Pedanten, der die heilige Genoveva nicht anbetet; dann spatzieren die beiden schönen Seelen in den Garten: Wohl uns, daß wir nun hier sind, und den hellen Frühling um uns sehn. Hier wird mir zu Muth, als wenn ich Tieck läse!!! Die Rührung verbreitet sich nun über die einzelnen Werke des Edlen, besonders über die heilige, keusche Genoveva. Es ist mir öfters als ahnete ich was das Ganze sagen will! (Mehr kann man doch wirklich billiger Weise kaum verlangen!) Was, das weiß ich nicht recht zu sagen; denn wenn ich ganz daran denke, so bin ich zu gerührt, als daß ich es in Worte fassen könnte! Laß dir an der innern Stimme genügen, antwortet der Poetische. O mag die ganze Welt klug und überklug werden, ich will immer ein Kind bleiben! Meine ganze Sehnsucht nach Tieck ist wieder rege geworden, komm laß uns ihn lesen! So schließt die geniale Impotenz der Romantik.

Bisher war es das stoffliche Interesse, welches die Adepten des neuen Bundes an einander kettete; da man aber doch endlich müde werden muß, nach dem Entlegensten zu greifen, und immer dasselbe zu finden, so erkennt die Romantik, daß es zuletzt nur auf die Formen ankomme. In einer werdenden Literatur, sagt Fr. Schlegel, handelt es sich um Tendenzen, in einer gereiften um vollendete Werke, deren Werth in der Künstlichkeit besteht, in der ausgebildeten Form und im Styl. So wird Metastasio als großer Dichter anerkannt, und von M. Collin die Oper sehr richtig als das Ideal dargestellt, nach welchem das Drama hinstrebe. Wenn die Form allein genügen soll, so muß sie ein Maximum sein. Man wählt daher entweder die endlose Wiederholung spanischer Assonanzen oder orientalischer Ghaselen, wo derselbe Vocal durch das ganze Gedicht durchklingt (der alte Wulfe, rucke, drucke, begunnte, Unke, gulden, erschluge), oder die geschraubten, gezierten, künstlich verschränkten Formen der italienischen Lyrik, die in dem reinen Vocalismus einer südlichen Sprache dem Ohr schmeicheln, in einer nordischen aber nur die zusammenhängenden Glieder der Reflexion oder des Bildes verrenken.

Die Darstellung schwankt zwischen gespreizter Kühnheit und

affectirter Einfachheit, hinter dem prunkenden Schmuck steckt eine herzlose Kälte, eine charakterlose Glätte, und wenn der geniale Bombast zergliedert wird, so sind es die Gedanken früherer Dichter, von deren Überfluß die Romantik kümmerlich ihr Leben fristet. Solche stereotype Wendungen werden ein Gemeingut der schreibenden und lesenden Nation; durchgängige Herrschaft des exclusiven Schönheitsinnes über die ganze Masse ist das Ziel, wonach die Schriftsteller streben, überall herrscht eine Routine im Genuß und im Lernen, die endlich zu einem eitlen Mechanismus verknöchert. Es war eine gemachte Zeit, die Dichter fanden einen unerschöpflichen Reichthum von Phrasen vor, die sich als klingende Münze der Poesie zum täglichen Gebrauch eigneten, und sie gebrauchten sie redlich.

So war denn Hoffnung, daß die Poesie Gemeingut werde. Empfänglichkeit erschien als das einzige Erforderniß, und Hingebung an die Convenienz des Schönen. Die Mühe, welche sich die ersten Romantiker geben, die Stoffe zu suchen, wurde den Epigonen erspart. Die sogenannte classische Periode der Deutschen schloß mit einer Reihe passiver Genies, die Jean Paul vortrefflich schildert: sie haben einen umfassenden Blick, die weitesten Hoffnungen; wollen sie aber selber gestalten, so bindet eine unsichtbare Kette die Hälfte ihrer Glieder, und sie bilden etwas Anderes oder Kleineres als sie wollten, ihre Weltanschauung ist stets die Fortsetzung einer fremden, ihre Empfindung bleibt stets subjectiv, und spricht nie das Ganze der Menschheit aus. — Reinlichkeit ist jetzt das ausschließliche Kennzeichen echter Poesie. Vor der Gewalt der abstracten Phantasie ist alles Concrete und Bestimmte zergangen. Die leere Innerlichkeit ist in ihr Gegentheil, die ästhetische Convenienz, die mechanische Äußerlichkeit umgeschlagen. Sie hat zuerst die Schönheit an gewisse Stoffe geknüpft, dann ist der Inhalt gleichgültig geworden und die Form macht das Wesen der Poesie aus, wird die Abstraction vollendet, so muß auch noch die Gleichgültigkeit der Form anerkannt werden. So wird zuletzt der Satz ausgesprochen: Alles ist Poesie, und die Romantik fällt aus dem abstracten Idealismus wieder in den Realismus zurück.

Diese Wendung finden wir in den Vorlesungen über die Idee des Schönen von A. Müller, 1807, der vor den andern Romantikern eine Art Consequenz und Sicherheit voraus hatte. —

Die Schönheit iſt überall oder nirgend; man betrachtet ſie gewöhnlich fälſchlich wie ein Gewand, welches der allzutrocknen Tugend und Wahrheit zuletzt umgehängt werde, ſie liegt vielmehr in der Erſcheinung ſelbſt. Die Natur in der Tiefe unſres Innern verlangt, daß jede Handlung unſres Lebens von ſolchen, wenn auch unhörbaren Akkorden (!) begleitet werde. — Allein der endloſe Dualismus der Romantik kann die Harmonie doch wieder nur als äußerliche faſſen; die Akkorde gehn von einer transcendenten Geiſterwelt aus, von einer Geiſterwelt, die in den Naturkräften verſteckt iſt. — Wein, Ruhm, Liebe, Geſang, Glaube u. ſ. w. verſetzen uns in ſchöne Zuſtände, wo ſolche Töne vernommen werden; der Dichter erzeugt ſie ohne äußere Mittel, die ſchöne Seele hat ſie als bleibenden Zuſtand. Dies iſt der natürliche Zuſtand des Menſchen, der erſte und älteſte, der Zuſtand der Kindheit. — Die Kindheit findet Gefallen an Allem, jetzt aber iſt ein gewiſſer ekler Geiſt der Auswahl über uns gekommen, wir haben das Geheimniß der Liebe verlernt, und für das ganze verlorne Paradies nichts weiter gewonnen, als das tiefe unergründliche Gefühl der Schaam, womit kein Lebensgenuß der Welt beſtehen kann. Sobald die Romantik in einer weiten Wüſte einige Paradieſe des Schönen abſteckt, und den Dichter in dieſe verbannen will, ſo iſt ſie nicht weniger läſtig, als der Canon der modernen Alexandriner. Die Trennung, die wir willkührlich zwiſchen dem Schönen und Häßlichen machen, geht hervor aus einem mangelhaften Verſtändniß der Natur. Alles was lebt, iſt inſofern es lebt auch ſchön; der Tod iſt alles Häßliche. Häßlich iſt alles Leben, das wir nicht begreifen, dem wir zwar Leben zugeſtehn müſſen, aber ohne dies Leben zu fühlen; häßlich der Tod, weil wir in ihm das Leben nicht begreifen können; häßlich jeder neue Zuſtand, der herannaht, und den wir zwar für einen Zuſtand anerkennen müſſen, aber ohne ihn zu begreifen. Leben, ſowie Schönheit iſt da vorhanden, wo Harmonie iſt zwiſchen Bewegung und Ruhe. Nun vermindert ſich der Umfang des Häßlichen wie des Todten zuſehends. Bisher wurden die einzelnen Naturerſcheinungen für ſich hingenommen; da aber der Totalakkord, die Begleitung des Weltorcheſters fehlte, ſo kam bei der ganzen Naturforſchung Nichts heraus, als die Erkenntniß eines durchaus ſinnloſen Kampfs todter Kräfte. Jetzt macht ſich in der Naturphiloſophie das Leben überall geltend.

Wie durch die Speculation Alles belebt wird, so soll durch den Geist der Poesie Alles verklärt werden. Novalis unternahm es, die verschiedenen Seiten des menschlichen Lebens poetisch zu erobern, fest überzeugt, wie Hyacinth in den Lehrlingen von Sais, im innersten Heiligthum der Natur seine erste Liebe wieder zu finden. Er hatte den Glauben, daß all' die tausendfarbigen Erscheinungen der Wissenschaft und Kunst mit ihren unendlichen Reflexen in Einen Brennpunkt zusammenstrahlen müssen, und dieser auf die Stelle hinfallen, wo der Dichter steht. So sollten sieben große Romane die wesentlichsten Richtungen des menschlichen Lebens behandeln. Zuerst die Poesie selbst in Heinrich von Ofterdingen: das Ganze ist auf eine ungeheure Allegorie angelegt, allein der Geist der Poesie ist nicht im Stande gewesen, die in einander fließenden Farben und Gedanken zu einem bestimmten Bilde zu sammeln. Der Held hat keine Spur von Realität, und muß die trivialsten Dinge erst erleben, wie überhaupt dieses Erleben das Gewöhnliche zu einer Art poetischer Geschichtlichkeit erheben muß. So hat Steffens viele Bände von dem, was er erlebte, angefüllt. Allein bei aller Aufhäufung von Seltsamkeiten und Wundern bleibt das Ganze doch trocken und eintönig, die Darstellungen selbst sind matt und ohne Leben. Novalis philosophische Ansichten sind fragmentarisch zersplittert; jedes dieser Fragmente zeigt nach A. Müller die organische Sehnsucht, mit den andern zusammenzufließen. In der Poesie sollte das Morgenroth erst im Morgenroth gemalt werden, um mit diesem concentrirten Licht später die eigenste irdische Gegenwart zu verklären. Ohne jene erste Erzeugung eines transcendenten Lichts erschien die Vergeistigung des Wirklichen illusorisch, so bei Göthe, dessen Gehorsam gegen die äußern Gestalten des gegenwärtigen Lebens Novalis als das Evangelium der Ökonomie verspottete. In dieser organischen Sehnsucht des Irdischen nach dem Himmel ist ebenso der sentimentale Begriff des Ideals wie die Selbstgenügsamkeit der Aufklärung zurückgewiesen. Die Poesie selbst gilt nur als ein einzelner Strahl jenes himmlischen Lichtes; „sie erreicht die höchste Wirklichkeit durchaus nicht, sie hat weniger Religion als Philosophie: es ist ihr liebenswürdiges Bestreben, den Geist mit der Natur zu befreunden, und den Himmel selbst durch den Zauber ihrer geselligen Reize auf die Erde herabzulocken; aber den Menschen zu Gott zu erheben, das muß sie der Philosophie überlassen. Im Innersten und Allerhei-

ligſten iſt der Geiſt ganz, und Poeſie, Philoſophie und Religion völlig in Eins verſchmolzen.“

Wenn der eigenthümliche Duft der Poeſie in allem Einzelnen und Lebendigen aufgeſucht werden mußte, ſo nahm man bald die Eigenthümlichkeit und Anomalie, deren Verhältniſſe proſaiſch nicht feſtzuſtellen waren, an und für ſich ſelbſt als poetiſch an. Die Wunderlichkeit einer irrationalen Subjectivität, der man nicht beikam, war das Unnennbare der poetiſchen Kraft. Die Poeſie verwandelt ſich in den alten Phantaſus, der nur bei Nacht, wenn die Vernunft ſchlafen gegangen iſt, mit ſeinen alten Bündeln Kindermährchen, mit ſeinen Weihnachtstiſchen voll grotesker Figuren ſich in's Freie wagt. Schlegel läßt nun kein goldenes Zeitalter der Poeſie gelten, er findet auch die Spielart berechtigt. So verträgt ſich die Neigung zur unmittelbaren naiven Poeſie, in welcher ſich das Gemüth in ſeiner ganzen Blöße giebt, mit den geſchraubten Entwürfen einer hyperpoetiſchen Compoſition, die Ariſtokratie der Geiſtreichen mit der demokratiſchen Volkspoeſie. — „Das Weſen des Künſtlers iſt, eine originelle Anſicht vom Unendlichen zu haben, das iſt aber auch die Beſtimmung des wahren Menſchen. Nur der Künſtler iſt alſo der wahre Menſch. Jeder vollſtändige Menſch hat einen eignen Genius, auch im Handeln, die wahre Tugend iſt Genialität, (es giebt keine allgemeinen Gebote der Sittlichkeit), Moralität ohne Sinn für Parodoxie (d. h. ohne Bewußtſein der Willkühr) iſt gemein. Wie jeder Menſch ſeine eigne Natur hat und ſeine eigne Liebe, trägt auch Jeder ſeine eigne Poeſie in ſich *).“ Darum findet es Novalis unnatürlich, daß die Dichter eine beſondere Zunft ausmachen, Dichten ſei die eigentliche Thätigkeit des Geiſtes.

Dennoch bleibt dieſe Stimmung des Dichters, welche die natürliche ſein ſollte, eine erhöhte und exaltirte: dichteriſche Begeiſterung erſcheint als die Inſpiration des gläubigen Sehers, und nur in Stunden der Weihe, wo der Geiſt Gottes ihn durchdringt, fühlt ſich der Menſch als Dichter. Dieſer Geiſt der Liebe iſt das Kennzeichen der Poeſie.

---

*) Fr. Schlegel.

Romantisch heißt jetzt, „was einen sentimentalen Stoff in phantastischer Form darstellt, worin der Geist der Liebe überall unsichtbar schwebt, und Räthsel aufgiebt, die nur die Phantasie lösen kann,“ oder, wie wir sagen würden, in welchen die concrete Natur unmittelbarer Zustände sich in die Idealität einer heiligen Abstraction kleidet. Deshalb müssen wir den Sinn für das Groteske bilden, indem wir den Unsinn als witziges Naturproduct betrachten. Am reizendsten aber ist die Willkühr und Naivität auf den Höhen der Cultur und Reflexion anzutreffen. Der Humor ist die Naturpoesie der höhern Stände unsrer Zeit, er ist die romantische Idealisirung des Komischen. Das Lächerliche besteht in dem Contrast endlicher Gegenstände oder endlicher Bestimmungen, die äußerlich zusammengebracht sind, es wird romantisch, indem man diesem endlichen Contrast die Unendlichkeit der Idee unterschiebt, so daß diese, zunächst nur subjectiv gefaßte Idee, sich in der Unendlichkeit des Contrastes vergegenständlicht. Die Negativität des Humors „vernichtet nicht das Einzelne, sondern das Endliche überhaupt durch den Contrast mit der Idee, es giebt für ihn keine einzelne Thorheit, sondern nur Thorheit und eine tolle Welt, er hebt keine einzelne Wahrheit heraus, sondern er erniedrigt das Große, um ihm das Kleine, und erhöht das Kleine, um ihm das Große an die Seite zu setzen, und so Beide zu vernichten, weil vor der Unendlichkeit Alles gleich ist und Nichts. Er nimmt fast lieber die einzelne Thorheit in Schutz, weil die menschliche, d. h. die allgemeine sein Inneres bewegt. Indem er mit der kleinen Welt die unendliche ausmißt und verknüpft, so entsteht jenes Lachen, worin noch ein Schmerz und eine Größe ist. Der größte Humorist ist der Teufel, als die verkehrte Welt der göttlichen, als der große Weltschatten, die vernichtende Idee. Der Humor erfreut sich an seinen Widersprüchen und Unmöglichkeiten, er liebt den leersten Ausgang des Erhabensten. Er ist ein Seelenschwindel, welcher unsre schnelle Bewegung plötzlich in die fremde der ganzen stehenden Welt umwandelt. Das objectiv Unendliche kann ich mir nicht außer mir denken, sondern nur in mir, wo ich ihm das subjective unterlege. Daher spielt bei jedem Humoristen des Ich die erste Rolle *).“

Alle diese Grillenhaftigkeit wurde zusammengesucht, um eine zugleich poetische und moralische Welt erzeugen. Die Dichter schilderten

*) Jean Paul.

und waren wunderliche Originalitäten. Von dem Alltäglichsten, wenn es nur mit irgend etwas Übersinnlichem combinirt werden konnte, wenn es auf irgend eine Weise die gesuchte Einheit des Idealismus und Realismus vergegenständlichte, borgte man Effecte zu Metamorphosen der Poesie. So ehrte man die Messe, weil sie sich zugleich auf Religion und auf Handel bezog. So zog man die spanischen Dichter, welche zugleich das Schwert und die Feder geführt, so Hans Sachs und Jacob Böhme ans Licht, welche Poesie und Philosophie in der Schusterwerkstatt getrieben. Es wurde Hans Sachs nachgerühmt, daß es ihm nie einfalle, es könne seine Geschichte, ob sie sich nun in Jerusalem, Rom oder in Afrika zugetragen habe, anders ausgesehen haben, als in Nürnberg. Die ganze Geschichte steht wie eine Christbescheerung um den kindlich frommen Alten. Deshalb wurde die kindliche Naivität des Shakespeare'schen Brettergerüstes empfohlen, auf die Mohrentänze, die Narrenfeste, kurz alle jene rauschenden Volksfeste, die zugleich etwas phantastisch Ironisches und doch wieder eine derbe, reelle Gemüthlichkeit an sich trugen, sehnsüchtig zurückgeblickt. Auch die Epigonen sollten von dieser poetischen Jugend der Nation wieder etwas genießen, wo möglich, ohne sich der Vortheile ihrer höheren Bildung zu entschlagen. Markt, Theater und Kirche sollten die concrete Realität von Staat, Wissenschaft und Religion darstellen. Die sinnliche Empfänglichkeit wurde schmerzlich vermißt, das lebendige Auge, womit Kinder und Wilde alles Neue auffassen, während der Culturmensch hinter dem sinnlichen Auge stets das geistige Sehrohr halte.

Man übersah dabei, daß exceptionelle Volksbelustigungen, je ausschweifender sie sich gebärden, desto deutlicher sich nur als ein Aufathmen von einem gewissen Druck verrathen, daß das Dasein einer sogenannten Volksphilosophie, wo das energische Gefühl und die Maaßlosigkeit der innern Exaltation die Strenge des logischen Denkens unterbricht, nur als ein Beweis von der Zerrüttung der wahren Philosophie anzusehen ist. Es wurde übrigens diese Seite vorläufig mehr angedeutet als zur Entwickelung gebracht, erst als die Romantik zur Ruhe kam, wurde diese Theorie im Detail ausgebildet und auf das wirkliche Leben angewandt. Da sehen wir eine vollständige Umkehr in den Ansichten: die nationale, eigenthümliche Poesie eines Volks sei allein zu billigen, die Nachahmung einer fremden Poesie führe nie zum Ziel, jede Nation dürfe nur zurückgehn auf ihre eigne

urſprüngliche Sage, je näher der Quelle, deſto mehr trete das hervor, was allen Nationen gemein iſt. Dieſe Trennung des romantiſchen Bewußtſeins tritt in den Zeiten der Reſtauration entſchieden hervor, auf der einen Seite ſteht dann die formelle Romantik, die feine und vornehme Ariſtokratie der Convenienz, auf der andern das realiſtiſche Element der untern Schichten der Bildung, das mit Abſicht wieder hervorgeſucht wird.

Die zerſtreuten Punkte, in welchen Realismus und Idealismus verſöhnt erſcheint, geben nur eine ewig wechſelnde, unſtäte Reihe, keine ſichere Richtung für den Gedanken und das Gefühl, es muß eine höhere und feſte geſucht werden. Die abſolute Identität der Idee und der Wirklichkeit iſt in Gott: wenn die Verſöhnung nicht illuſoriſch bleiben ſollte, ſo mußte man zur Religion zurückkehren.

---

3. Die Romantik als Religion.

Die Ironie, welche die Romantik gegen den geſammten Inhalt des allgemeinen Bewußtſeins richtete, traf im Grunde den eignen Geiſt, der, weil ihm in dem allgemeinen Reich des Scheines ein würdiger Gegenſtand fehlte, ſich ſelber unverſtändlich war, wie ſehr ſie daher dem genialen Selbſtgefühle ſchmeichelte, ſo hatte ſie doch auch wieder etwas Demüthigendes. Der ſubjective Geiſt, als urſprünglicher Schöpfer deſſen, was er dachte, glaubte und empfand, hatte die überſinnliche Welt der offenbarten und traditionellen Beſtimmtheit entkleidet, ſo daß jenſeit des freien Selbſtbewußtſeins nur noch der leere Begriff der reinen Vollkommenheit als das Abſolute verehrt und gefürchtet wurde. Auf der einen Seite ſtand die Subjectivität, voll von Empfindungen, Bildern und Träumen, aber ohne Form und Geſetz, auf der andern das Geſetz, das alles Inhalts beraubt war, und nur als Schranke erſchien. Dieſes Geſetz des Ich, ſein höchſtes und heiligſtes Gebot: du ſollſt ſtets mit dir übereinſtimmen! war ihm nur in der Sehnſucht gegenwärtig, oder in dem kalten Gebot der Pflicht, als das unglückliche Bewußtſein des Widerſpruchs gegen ſein eignes Weſen. Aus dieſem Gebot, aus dieſem Streben, mit ſich ſelbſt in Einklang zu ſein, ſollte ſein ganzer Inhalt ſich entwickeln. Wir haben es beobachtet, wie all ſeine Wendungen eine Flucht in's Leere waren, und wie ſeine leidenſchaftlichſten Anſtrengungen auf das geniale Spiel

einer in sich selbst zurückkehrenden Bewegung hinausliefen. Der Ausgang konnte nur sein, daß es sich in seiner Müdigkeit und Verzweiflung jählings in die nur scheinbar aufgehobne, wüste und bodenlose Objectivität stürzte.

Die Idee der Versöhnung der endlichen Subjectivität mit ihrem Wesen, als eine Thatsache gefaßt und geglaubt, die alle Zweifel lösen und alle Schmerzen des Selbstbewußtseins heben soll, ist die Religion. Da aber die historische Gewißheit und die Unbefangenheit dieses Glaubens durch die Aufklärung untergraben war, und dieser Verlust sich durch keine Reflexion ersetzen ließ, so konnte das neue Evangelium nur geträumt und in das absolutleere hineingedichtet werden. Die Jacobsleiter, auf welcher der transcendentale Idealismus in seinen selbstgeschaffnen Himmel stieg, war auf einen ebenso träumerischen Boden gestellt, und sein transcendentales Hinanstreben zu dem Absoluten ebenso illusorisch, allein es war in seiner Bewegung wenigstens eine gewisse Methode. Von diesem Gesetz war nur die Eine, unendliche Gewißheit geblieben, daß der Inhalt des Seienden unbedingt und ausschließlich dem Gemüth angehöre, und von diesen absoluten Wesen ebenso aufgehoben werden könne, als es seine Schöpfung war. Diese Allmacht des Ich war endlich nur das Bewußtsein seiner Leere und Unseligkeit, es wurde selbst von seiner eignen Ironie getroffen, und mußte zuletzt an der Versöhnung mit sich selbst verzweifeln, wenn es nicht seinem Princip, dem freien Gedanken, vollkommen entsagte, mit freiwilliger Blindheit sich vor einer traditionell bestimmten, historisch gewußten Macht in den Staub warf, und mit vollendeter Gedankenlosigkeit den fertigen Rosenkranz abbetete.

Diesen merkwürdigen Ausgang haben wir nun darzustellen.

Wenn der naiven Religiosität die Befriedigung äußerlich gegeben ist, und dem Einzelnen nur die Aufgabe bleibt, diese ideell vollzogene Erlösung in sich zu vermitteln, so ist diese objective Versöhnung für die Reflexion der Romantik verloren gegangen, sie muß sie in sich selbst von Neuem mit schweren Schmerzen erkämpfen. Das peinliche Bewußtsein, den alten Himmel in sich zerstört zu haben, streitet mit dem heimlichen Grauen, ob sein Schatten nicht noch irgendwo umherirre, und bringt eine Art wollüstigen Schauders hervor, der alle Nerven durchzuckt, ohne sie zu lähmen, weil er nur subjectiv ist, und durch

den bloßen Willen abgeschüttelt werden kann. Es ist ein erhabner Trost für das geniale Gemüth, wie sehr es auch sich selbst verachte, doch unendlich weit über die seichte Befriedigung hinaus zu sein, welche die Qualen des Selbstbewußtseins nicht fühlt, weil sie seine Tiefe nicht ergründet. So wird der innere Bruch ins Objective verlegt, und der gemeinen, empirischen Religion eine ideelle und gleichsam aristokratische entgegengestellt.

Dieses neue Evangelium ist der Inhalt der Reden über die Religion von Schleiermacher, dem abentheuerlichsten Buch jener Zeit (1799), das von der ganzen Genossenschaft als der erste Schritt in das neue Himmelreich freudig begrüßt, und in tausend Verwandlungen durch alle Welt getragen wurde. Schleiermacher, sagt der Verfasser der Lucinde in Briefen an eine Dame, der er die neue Religion empfiehlt, ist ein Hierophant, der die, welche Sinn und Andacht haben, mit Sinn und Andacht immer tiefer in das Heiligthum einführt, und soviel Heiliges er auch zeigt, doch immer noch Heiligeres zurückbehält — denn der Geist, wie unendlich auch er sich ergieße, steht unendlich hoch über seinen Schöpfungen. — Nenne es einen Roman, dadurch construirst du für dich die absolute Subjectivität dieser Erscheinung am besten.

Dieser Roman der Religion muß, weil der Glaube seine Unmittelbarkeit verloren hat, vom Standpunkt der Reflexion ausgehn, und das heilige Reich des Geistes, das sonst als überirdischer Boden in sich selbst ruhte, als eine seinem Wesen nothwendige Ergänzung erst von Neuem schaffen oder erdichten. Der Prediger und seine untern Propheten sind nicht unkundig der Welt, sie wissen, daß ihr Reich wesentlich ein jenseitiges, ein auch für sie jenseitiges ist. „Religion ist eins von den Dingen, welche unser Zeitalter bis auf den Begriff verloren hat, und die erst von Neuem entdeckt werden müssen, ehe man einsehn kann, wie sie auch in alter Zeit in anderen Gestalten schon da war.“ — Darum setzen jene Reden ein Publikum voraus, daß sich von der Religion mit Bewußtsein losgesagt hat: sie wenden sich an die Gebildeten unter ihren Verächtern. „Ich weiß, daß ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in euren Wohnungen keine andern Heiligthümer giebt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, so völlig von eurem Gemüth Be-

ſitz genommen haben, daß für das heilige Weſen, welches euch jenſeit der Welt liegt, Nichts übrig bleibt, und daß ihr kein Gefühl habt für daſſelbe." — Denn der Begriff des Übermenſchlichen wird um ſo leerer und abſtracter, je concreter der Inhalt iſt, den Welt und Menſchheit gewinnt, je gebildeter alſo das menſchliche Bewußtſein über die Objectivität ſich ausbreitet.

Der Romantiker muß geſtehn, daß er zu jener Claſſe gehört, welche das gebildete Bewußtſein als Prieſter eines lügneriſchen Götzendienſtes mit Argwohn zu betrachten gewohnt iſt. „Verweiſt mich darum nicht ungehört zu denen, auf die ihr als Rohe und Ungebildete herabſeht: ich will euch nur auffordern, in dieſer Verachtung recht gebildet und vollkommen zu ſein. Ich habe Nichts zu ſchaffen mit den altgläubigen und barbariſchen Wehklagen, wodurch ſie die eingeſtürzten Mauern ihres jüdiſchen Zion und ſeine gothiſchen Pfeiler wieder emporſchreien möchten. Als Menſch rede ich zu euch von den heiligſten Myſterien der Menſchheit nach meiner Anſicht, von dem, was in mir war, als ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte ſuchte, und was mir auf ewig das Höchſte bleiben wird, auf welche Weiſe auch noch die Schwingen der Zeit und der Menſchheit euch bewegen mögen. Religion war der mütterliche Leib, in deſſen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verſchloſſene Welt vorbereitet wurde, ſie blieb mir, als Gott und Unſterblichkeit den zweifelnden Augen verſchwand." —

In der Illuſion der Kindheit hatten die Bande, die ihn feſſelten, für ihn objective Wahrheit, ſeitdem iſt die Illuſion geſchwunden, er hat das Gefühl ſeiner Freiheit, aber die Bande ſind ihm durch die Gewohnheit zur zweiten Natur geworden, und er entzieht ſich ihnen nicht, weil er nicht will. Das Herz iſt ſelig in ſeiner Abhängigkeit, ſolange dieſe ſubjectiv bleibt, d. h. ein Spiel und ein Traum.

Darum verwandelt ſich die Innigkeit ſeiner Liebe, die nur ſeinen Vorſtellungen gilt, in Abſcheu, wenn der Gegenſtand derſelben ihm äußerlich wird. Die romantiſche Liebe dauert nur als Sehnſucht, ſie würde ihr eignes Weſen aufheben, wenn ſie die Entzweiung aufhöbe. Tief verſenkt in die heilige Nacht ſeiner Träume, empört ſich das Gemüth gegen ſie, wenn ſie ſich geltend machen wollen. Die romantiſche Religion ſucht ihre Reinheit darin, vom Theoretiſchen und Praktiſchen zugleich zu abſtrahiren.

Man hat der Religion vorgeworfen, sie habe die Scheiterhaufen aufgerichtet, den Fanatismus angefacht, die Glocken zur Bluthochzeit geläutet, in Meuchelmord und Bürgerkrieg ihr menschenfeindliches Wesen gesättigt. Schleiermacher leitet diese Verirrungen davon her, daß man ihr einen Einfluß auf die That verstattet habe. „Die Religion darf mit der Sittlichkeit Nichts zu thun haben. Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, das Reich der Freiheit will sie ins Unendliche erweitern und ihm Alles unterwerfen, die Religion athmet da, wo die Freiheit schon wieder Natur geworden ist. Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein, aber das religiöse Gefühl soll es wie eine heilige Musik begleiten, der Mensch soll Alles mit Religion thun, Nichts aus Religion. Ruhe und Besonnenheit ist verloren, wenn der Mensch sich durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion zum Handeln treiben läßt (d. h., wenn sie ins Praktische hinübergreift, misleitet sie den Willen). Andertheils lähmen die religiösen Gefühle ihrer Natur nach die Thatkraft des Menschen, und laden ihn ein zum stillen, hingebenden Genuß. So soll das Amt des Sittenlehrers, des Predigers, von der Religion getrennt sein, die Religion ist nicht mehr das innere Princip der That, sie soll sie zwar begleiten, aber als etwas Äußerliches. Auch nach der christlichen Lehre ist die Heiligkeit und Seligkeit dem Erdenleben ein Jenseits, aber es ist nur die Schuld und der Frevel des endlichen Willens, daß er diese Einheit verloren, sie sollen Eins sein. Die romantische Religion hebt dieses Soll auf, und macht die Jenseitigkeit zu einer unendlichen. Was hilft es, daß diese Sphärenmusik all meine Bewegungen begleitet, es ist doch nicht meine Harmonie, es ist die Stimme einer überirdischen und dabei wesenlosen Welt, die träumerisch und illusorisch in das bestimmte Weben und Treiben der irdischen Geschäftigkeit hinüberklingt. Dieser schöne Schatten sucht vergebens sein Wesen, an dem er Wirklichkeit habe.

„Die Religion, von der Moral getrennt, ist die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das grausame Princip, welches ursprünglich in ihm liegt *)." — Die Religion ist das Gefühl der Trennung des einzelnen Menschen von seinem Wesen, wenn sie nicht ergänzt wird durch das Streben, diese Trennung durch freie Thätigkeit wieder aufzuheben — und das ist eben die Moral, — so tritt der Ein-

*) Fr. Schlegel.

zelne in die eigentliche Wildheit ſeiner Natur zurück. Die Furcht vor dem unbekannten Gott iſt zugleich die Furcht vor aller Welt, und jede Furcht iſt grauſam, der abſtracte Gott, dem ich mich durch ernſte, aus ſeinem begriffnen Weſen hergeleitete Thätigkeit nicht nähern kann, und der mir ewig fremd bleibt, iſt der Teufel. Dieſe beiden Abſtractionen gehören weſentlich zuſammen. Die Religion, die es verſchmäht, auf den Willen ordnend und leitend zu wirken, flieht auch den Begriff.

Es liegt in der Natur des Menſchen, daß, ſo tief auch ein Genuß ſein Herz ergreift, er dennoch über ihn reflectirt und über ihn hinausſtrebt, er will ſich ſeiner bemächtigen, er will ihn begreifen. Alle menſchlichen Functionen haben eine geiſtige Seite. Auch das religiöſe Gefühl, wenn es nicht verdumpfen ſoll, verlangt beſtimmte Begriffe und Grundſätze. Die hiſtoriſche Religion hält dieſer Forſchung Stand, als der Geiſt ſie faſſen wollte, floh ſie nicht, ſondern entfaltete ſich zu beſtimmten Formen und wurde Theologie. Aber die romantiſche Natur iſt ſcheu und blöde, ſie erträgt das kalte Auge des Denkers nicht, und hüllt ſich vor jedem frechen Blick tiefer in ihren Schleier ein.

„Die gegenwärtige Religion iſt von Metaphyſik und Moral entſtellt, ein Gemiſch von Meinungen und Geboten, die Theologie läuft auf eine kalte Argumentation hinaus. Die wahre Religion begehrt nicht, das Univerſum zu erklären, wie die Metaphyſik, nicht es fortzubilden, wie die Moral: ihr Weſen iſt weder Denken noch Handeln, ſondern Anſchauung und Gefühl. Anſchauen will ſie das Univerſum, in ſeinen Darſtellungen es andächtig belauſchen, von ſeinem unmittelbaren Einfluß ſich in kindlicher Paſſivität ergreifen und erfüllen laſſen *).“ „Die Religion iſt weiblicher Natur, eine anbetende Verſenktheit in das Weſen des Göttlichen, ein ſtilles Verlorenſein in die Geheimniſſe der ewigen Natur, ein ſchwermüthiges Hinüberſehnen in die beſſere Welt, ein ſchmachtendes Verſchwimmen in das laue Meer der innern frommen Gefühle **).“ — In der Natur alſo lebt die Religion, aber nicht in der wirklichen, endlichen, beſtimmten, ſondern in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen, was in dieſer alles Einzelne gilt, will ſie in ſtiller Ergebenheit anſchauen und ahnen. „Wenn Gott Menſch werden konnte, ſo kann er auch

*) Schleiermacher.
**) J. Görres.

Stein, Pflanze, Thier und Element werden, und vielleicht giebt es auf dieſe Art eine fortdauernde Erlöſung in der Natur *).“

Der Grundzug der chriſtlichen Religion war die beſtimmte Offenbarung Gottes als des Menſchenſohnes, als des Geiſtes, der ſein Bild und ſein Verſtändniß nur im Menſchen habe. Inſofern der Menſch dieſem ſeinem Vorbild nicht entſprach, kam die Religion, der Trieb der Bildung und die Geſchichte in ihn. Indem ſich dagegen die Romantik in das Seiende als ſolches verſenkt, und ohne Kritik, mit dem unerhörteſten Pantheismus alles was lebt in den weiten Umfang ihres himmliſchen Reichs aufnimmt, tritt ſie in beſtimmten Gegenſatz gegen die Religion der Offenbarung. Was dem Chriſtenthum als das Böſe galt, der wüſte Stoff, der zu bekämpfen oder wenigſtens umzubilden ſei, die Natur, gilt der romantiſchen Religion in ſeiner Unmittelbarkeit als das Höchſte, und der Geiſt hat keine andere Aufgabe, als ahnungsvoll und mit ſcheuer Andacht auf die Bewegungen dieſes reizenden und nie völlig entwickelten Geheimniſſes zu lauſchen.

Die romantiſche Religion iſt bewußtloſe Hingebung, unendliche Paſſivität. Indem ſie die Wirklichkeit flieht, um ſich nicht zu beflecken, bleibt ſie dem Leben fremd, und ihre einzige Beziehung zu demſelben iſt der Neid. „Speculation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, iſt verwegener Übermuth, es iſt freche Feindſchaft gegen die Götter, es iſt der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig ſtahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Menſch das Gefühl ſeiner Gottähnlichkeit, und es kann ihm das unrechte Gut nicht gedeihen **).“

Erwarten, unthätig und träumeriſch hoffen ſollen wir alſo das Licht von einer Religion, die ſich verhüllt, die den Gedanken flieht, deren Reich die Nacht iſt! Dieſes Dämmerungslicht ſtrahlt aus dem Gemüth nur in das Gemüth: die Gluth der Illuſion, die Nichts erhellt als ſich ſelber. In dieſem matten Licht verlieren ſich alle Umriſſe, verſchwimmen alle Formen in einander. Auch das Höchſte der Anſchauung, die Gottheit ſelbſt, verliert ſich in dieſem Dunkel.

Wir haben geſehn, wie die Theologie in ihrer letzten Conſequenz als Rationalismus durch das Denken die Unbeſtimmtheit vermittelte, die hier das Gemüth auf unmittelbare Weiſe genießt. Auch hier iſt wieder Prometheus, der dieſe Gabe der Unbeſtimmtheit

*) Novalis.

**) Schleiermacher.

ſtiehlt, die er als Gnadengeſchenk des Gemüths geduldig hätte erwarten ſollen. „Die ſogenannte natürliche Religion iſt ſo abgeſchliffen, daß ſie wenig mehr von dem eigentlichen Charakter der Religion durchſchimmern läßt, ſie weiß ſich ſo einzuſchränken und zu fügen, daß ihr Nichts bleibt, als die leere Allgemeinheit, die Negation alles Poſitiven und Charakteriſtiſchen. Aber ihr Sträuben gegen das Poſitive und Willkührliche iſt nichts anders als ein Sträuben gegen alles Beſtimmte und Wirkliche überhaupt. Zurück alſo zum Ernſt der beſtimmten Religion! Laßt euch nicht zurückſchrecken durch das geheimnißvolle Dunkel, die wunderbar grotesken Züge, ihr ſelbſt ſollt im Stande ſein, ſie zu ergänzen.“

So ſpricht ſich die Ehrfurcht der Romantik gegen ihr höchſtes Weſen aus! Aber auch dieſer künſtlichen Freiheit dürfen wir nicht trauen, es iſt die reflectirte Frechheit der Lucinde, es iſt die heimliche Unſicherheit, die Furcht, die ſich hinter der überlauten Tollkühnheit zu verbergen ſucht. Vier Jahre darauf ruhte Fr. Schlegel im ſichern Schooß der alleinſeligmachenden Kirche, kurze Zeit darauf beugte Schleiermacher ſeine Knie vor dem hiſtoriſchen Gottmenſchen.

Die Ironie hat ſich gegen alle Geſtalten der wirklichen Religion gewendet, ihr eigner Himmel muß als ein Reich, das kommen wird, in die Zukunft hinausverlegt werden. — Es wird das neue Evangelium kommen!

Das Chriſtenthum, als die Religion des Geiſtes, hat dieſelbe Negativität, dieſelbe geſchichtliche Triebkraft in ſich, die das Weſen des Geiſtes überhaupt iſt, es kann daher der Romantik, die nach dem ruhenden Sein ſtrebt, nur als Übergangsſtufe gelten.

Das Chriſtenthum zerſtörte ohne Schonung zunächſt die letzte Erwartung ſeiner nächſten Brüder und Zeitgenoſſen, und nannte es gottlos, eine andre Wiederherſtellung zu erwarten, als die zur höhern Religion, es kritiſirt auch in ſeinen heiligſten Gefühlen noch die Spur des Irreligiöſen, es kennt keine Schonung, auch nicht des Liebſten und Theuerſten, und keinen Frieden. Es wendet zuletzt ſeine polemiſche Kraft gegen ſich ſelbſt, immer beſorgt, noch ein Prinzip der Irreligioſität, des Verderbens in ſich zu haben. „Chriſtus giebt uns nicht Seligkeit, ſondern Wehmuth, das Gefühl unbefriedigter Sehnſucht, die auf einen großen

Gegenstand gerichtet, ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist, es spricht sich in seiner Erscheinung die Idee aus, daß alles Endliche höherer Vermittelung bedarf, um mit dem Göttlichen sich zu vereinigen. Gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre, denn der Untergang des Christenthums ist nur seine Palingeneſie. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein (?!). Nie vergessend, daß sie den besten Beweis ihrer Ewigkeit in ihrer eignen Verderblichkeit, in ihrer traurigen Geschichte hat, kann die Religion der Religionen nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Sammlung ihrer innersten Anschauungen *)." —

Aber es reicht ihre geschichtliche Kraft zur Wiedergeburt nicht aus, sie bleibt, wie der transcentale Idealismus und das romantische Bewußtsein überhaupt, im unendlichen Progreß, zu ihrer wahren Vollendung gehört eine äußere Macht, die sie durchdringt und in sich aufhebt. Die durch eine fremde Gewalt hervorgebrachte Metempsychose macht auch die Seele zu einer andern, der begriffne Christus ist nicht mehr der offenbarte.

Die objective, geschichtliche Welt der Religion ist vernichtet, ihr Inhalt als eigne, freie Schöpfung vom Gemüth zurückgenommen. „Die Geschichte Christi ist so gewiß ein Gedicht, wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur diejenige eine Geschichte, die auch Fabel sein kann. Es ist einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir dem unsern nachspüren — d. h. die nur das Ideal unsers Gemüths versinnlichen — wirklich einmal lebten oder nicht. Wir verlangen von der Anschauung nur die große, einfache Seele der Zeiterscheinungen **)."

— Aber dieser heilige Geist, der seine Geschichte hervorbringt, ist nothwendig selbst eine Erscheinung, und nur im Zusammenhang wirklich: sobald sein Gottesbewußtsein sich zum Selbstbewußtsein erhebt, erleidet nicht nur seine Schöpfung eine Metamorphose, sondern er selbst, er hört auf, der heilige Geist zu sein, und wird der freie. So treibt der im Christenthum sich entwickelnde Geist über sich hinaus, indem er sich zu einem Endlichen herabsetzt, und für sich selbst eine höhere Vermittelung, den reinen Geist, heraufbeschwört, um sich in ihm zu opfern. Nicht eine neue Religion, sondern die Vergeistigung des Geistes, die absolute Philosophie ist die Regeneration des

*) Schleiermacher.

**) Novalis.

Christenthums. „Es ist uns unmöglich, Religion als solche ohne historische Beziehung zu denken, und es wird darin Nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt daran gewöhnt, das Historische aus dem Gesichtspunkte höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte wirklich wird, vorher bestimmt ist. — Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen. Das Christenthum stellte diese Vereinigung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf: Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurücksetzung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit haben sollte. — Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Nichts beweist auffallender, daß dieser Mysticismus der innerste Geist des Christenthums ist, als daß er in seinem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen, und zum Theil noch dunklern Formen durchbrach. Vielleicht war es eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die, sich mehr und mehr der (heidnischen) Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde *).“ Der Charakter des Christenthums ist die Reflexion, seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, es setzt die absolute Trennung schon voraus. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur: der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entwickelung nicht zusammenfallen. — „Aber es ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen

*) Schelling.

Gegenstand gerichtet, ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist, es spricht sich in seiner Erscheinung die Idee aus, daß alles Endliche höherer Vermittelung bedarf, um mit dem Göttlichen sich zu vereinigen. Gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre, denn der Untergang des Christenthums ist nur seine Palingeneste. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein (?!). Nie vergessend, daß sie den besten Beweis ihrer Ewigkeit in ihrer eignen Verderblichkeit, in ihrer traurigen Geschichte hat, kann die Religion der Religionen nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Sammlung ihrer innersten Anschauungen *)." —

Aber es reicht ihre geschichtliche Kraft zur Wiedergeburt nicht aus, sie bleibt, wie der transcentale Idealismus und das romantische Bewußtsein überhaupt, im unendlichen Progreß, zu ihrer wahren Vollendung gehört eine äußere Macht, die sie durchdringt und in sich aufhebt. Die durch eine fremde Gewalt hervorgebrachte Metempsychose macht auch die Seele zu einer andern, der begriffne Christus ist nicht mehr der offenbarte.

Die objective, geschichtliche Welt der Religion ist vernichtet, ihr Inhalt als eigne, freie Schöpfung vom Gemüth zurückgenommen. „Die Geschichte Christi ist so gewiß ein Gedicht, wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur diejenige eine Geschichte, die auch Fabel sein kann. Es ist einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir dem unsern nachspüren — d. h. die nur das Ideal unsers Gemüths versinnlichen — wirklich einmal lebten oder nicht. Wir verlangen von der Anschauung nur die große, einfache Seele der Zeiterscheinungen **)."

— Aber dieser heilige Geist, der seine Geschichte hervorbringt, ist nothwendig selbst eine Erscheinung, und nur im Zusammenhang wirklich: sobald sein Gottesbewußtsein sich zum Selbstbewußtsein erhebt, erleidet nicht nur seine Schöpfung eine Metamorphose, sondern er selbst, er hört auf, der heilige Geist zu sein, und wird der freie. So treibt der im Christenthum sich entwickelnde Geist über sich hinaus, indem er sich zu einem Endlichen herabsetzt, und für sich selbst eine höhere Vermittelung, den reinen Geist, heraufbeschwört, um sich in ihm zu opfern. Nicht eine neue Religion, sondern die Vergeistigung des Geistes, die absolute Philosophie ist die Regeneration des

*) Schleiermacher.

**) Novalis.

Christenthums. „Es ist uns unmöglich, Religion als solche ohne historische Beziehung zu denken, und es wird darin Nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt daran gewöhnt, das Historische aus dem Gesichtspunkte höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte wirklich wird, vorher bestimmt ist. — Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen. Das Christenthum stellte diese Vereinigung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf: Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurücksetzung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit haben sollte. — Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Nichts beweist auffallender, daß dieser Mysticismus der innerste Geist des Christenthums ist, als daß er in seinem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen, und zum Theil noch dunklern Formen durchbrach. Vielleicht war es eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die, sich mehr und mehr der (heidnischen) Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde *).“ Der Charakter des Christenthums ist die Reflexion, seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, es setzt die absolute Trennung schon voraus. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur: der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entwickelung nicht zusammenfallen. — „Aber es ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen

*) Schelling.

Gegenstand gerichtet, ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist, es spricht sich in seiner Erscheinung die Idee aus, daß alles Endliche höherer Vermittelung bedarf, um mit dem Göttlichen sich zu vereinigen. Gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre, denn der Untergang des Christenthums ist nur seine Palingeneste. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein (?!). Nie vergessend, daß sie den besten Beweis ihrer Ewigkeit in ihrer eignen Verderblichkeit, in ihrer traurigen Geschichte hat, kann die Religion der Religionen nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Sammlung ihrer innersten Anschauungen *)." —

Aber es reicht ihre geschichtliche Kraft zur Wiedergeburt nicht aus, sie bleibt, wie der transcentale Idealismus und das romantische Bewußtsein überhaupt, im unendlichen Progreß, zu ihrer wahren Vollendung gehört eine äußere Macht, die sie durchdringt und in sich aufhebt. Die durch eine fremde Gewalt hervorgebrachte Metempsychose macht auch die Seele zu einer andern, der begriffne Christus ist nicht mehr der offenbarte.

Die objective, geschichtliche Welt der Religion ist vernichtet, ihr Inhalt als eigne, freie Schöpfung vom Gemüth zurückgenommen. „Die Geschichte Christi ist so gewiß ein Gedicht, wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur diejenige eine Geschichte, die auch Fabel sein kann. Es ist einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir dem unsern nachspüren — d. h. die nur das Ideal unsers Gemüths versinnlichen — wirklich einmal lebten oder nicht. Wir verlangen von der Anschauung nur die große, einfache Seele der Zeiterscheinungen **)."

— Aber dieser heilige Geist, der seine Geschichte hervorbringt, ist nothwendig selbst eine Erscheinung, und nur im Zusammenhang wirklich: sobald sein Gottesbewußtsein sich zum Selbstbewußtsein erhebt, erleidet nicht nur seine Schöpfung eine Metamorphose, sondern er selbst, er hört auf, der heilige Geist zu sein, und wird der freie. So treibt der im Christenthum sich entwickelnde Geist über sich hinaus, indem er sich zu einem Endlichen herabsetzt, und für sich selbst eine höhere Vermittelung, den reinen Geist, heraufbeschwört, um sich in ihm zu opfern. Nicht eine neue Religion, sondern die Vergeistigung des Geistes, die absolute Philosophie ist die Regeneration des

*) Schleiermacher.

**) Novalis.

Christenthums. „Es ist uns unmöglich, Religion als solche ohne historische Beziehung zu denken, und es wird darin Nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt daran gewöhnt, das Historische aus dem Gesichtspunkte höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte wirklich wird, vorher bestimmt ist. — Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen. Das Christenthum stellte diese Vereinigung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf: Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurücksetzung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit haben sollte. — Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Nichts beweist auffallender, daß dieser Mysticismus der innerste Geist des Christenthums ist, als daß er in seinem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen, und zum Theil noch dunklern Formen durchbrach. Vielleicht war es eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die, sich mehr und mehr der (heidnischen) Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde *).“ Der Charakter des Christenthums ist die Reflexion, seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, es setzt die absolute Trennung schon voraus. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur: der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entwickelung nicht zusammenfallen. — „Aber es ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen

*) Schelling.

Religion verklären könne. *Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung*, in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Gegenſatz (des Endlichen und Unendlichen) auf, dann iſt der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das abſolute Evangelium verkündet. Ob dieſe Zeit, welche für alle Bildungen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſein werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, *in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden*, iſt eine Frage, die der Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des künftigen verſteht, überlaſſen werden muß. — *Die neue Religion, die ſchon in einzelnen Offenbarungen ſich verkündet*, welche zurückführt auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und die Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt, die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuentſtandenen Gottheit in ſich erkennt. Alles in der Wiſſenſchaft und Kunſt ſcheint ſich gewaltig zur Einheit hinzudrängen, auch das ſcheinbar Entlegenſte in ihrem Gebiet ſich zu berühren und aus dem Centrum ſchneller und gewaltſamer in die Theile ſich abzuleiten. Nie kann eine ſolche Zeit vorübergehn ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätig Theil an ihr haben, in die Nichtigkeit begräbt. Es iſt keine Ausſicht, aus dem ungebildeten Ernſt und der trüben Empfindſamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechiſchen Naturanſchauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege, der Wiederherſtellung der verlornen Identität durch die Speculation. Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die *Naturphiloſophie* vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen, ſie wird nichts deſto weniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. — Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht, denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele,

welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähn, umſonſt, bis ſie endlich ermüdet in Eleuſis anlangt. Nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung wiederfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden, die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verſtattet der Seele, ſich des verlornen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finſtern Schooß der Tiefe entreißt.'' — Alſo proſaiſch: die Erkenntniß ihrer Trennung vom Abſoluten iſt die erſte Erhebung der Seele, die Verſöhnung als eine an ſich ſeiende wird ihr als Glaube offenbart, die Realität dieſer Vorſtellung aber hat das Denken zu vollziehn, welche ſich aller Endlichkeit bemächtigt, um ſie zum Unendlichen zu erheben. — „Noch aber fehlt viel zur Vollendung dieſes großen Werks. Jetzt regt ſich nur hie und da der Geiſt, wann wird der Geiſt ſich im Ganzen regen? Wann wird die Menſchheit in Maſſe ſich ſelbſt zu beſinnen anfangen? Daß die Zeit der Auferſtehung gekommen iſt, und daß gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu ſein ſchienen, und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günſtigſte Zeit ihrer Regeneration geworden ſind, das kann einem hiſtoriſchen Gemüth nicht mehr zweifelhaft ſein. Wahrhafte Anarchie iſt das Zeugungselement der Religion, aus der Vernichtung alles Poſitiven hebt ſie ihr Haupt als Weltſtifterin empor. Eine gewaltige Ahnung der ſchöpferiſchen Willkühr ſcheint überall rege zu werden. Noch ſind Alles Andeutungen, aber ſie verrathen dem hiſtoriſchen Auge eine univerſelle Individualität, eine neue Geſchichte, eine neue Menſchheit, die ſüßeſte Umarmung der jungen überraſchten Kirche und eines liebenden Gottes, und die innige Empfängniß eines neuen Meſſias. Eine neue goldne Zeit mit dunklem unendlichem Auge, ein Heiland, der wie ein echter Genius unter den Menſchen einheimiſch, nur geglaubt, nicht geſehn werden kann (— denn das Schauen iſt irreligiös: ſelbſt als ein zukünftiges, überirdiſches gedacht, gehörte es zu den irreligiöſen Flecken, die das Chriſtenthum noch an ſich zu corrigiren hatte —), doch unter zahlloſen Geſtalten den Gläubigen ſichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Geſang vernommen, und mit himmliſcher Wolluſt als Tod unter

den höchsten Schauern der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen wird. — Die concrete Macht des Negativen ist der Tod, er ist die Grundbestimmung des abstracten Dualismus. Das Christenthum ist die Religion des Todes.

Die neuen Propheten haben ihr Organ im Athenäum: was von der Philosophie als geistige Nothwendigkeit begriffen wurde, wird hier als unmittelbare Gewißheit prophetisch verkündet. „Die Erschütterungen des Zeitalters deuten auf eine große Auferstehung der Religion, die, an sich zwar Eins, doch immer in neuen Gestalten erscheint. Eine dieser Metamorphosen steht jetzt bevor. Lange hat es gewetterleuchtet, in eine mächtige Wolke war alle Gewitterkraft des Himmels zusammengedrängt, jetzt donnerte sie mächtig, jetzt schien sie sich zu verziehen, und blitzte nur von Ferne, bald aber wird nicht mehr von einem einzelnen Gewitter die Rede sein, sondern es wird der ganze Himmel in Einer Flamme brennen, und dann werden euch alle eure kleinen Blitzableiter Nichts mehr helfen. Aus dem Nichts geht immer eine Schöpfung hervor, und jetzt ist die Religion Nichts, so ist denn bald eine neue Religion zu erwarten. Die Zeit ist da, das innere Wesen der Gottheit kann offenbart werden, alle Mysterien dürfen sich enthüllen, und die Furcht soll aufhören. Tretet ein in die untheilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt, und ihr Ungläubigen, weigert uns nicht, den Gott anzubeten, der in Euch sein wird! Es ist Zeit, den Schleier der Isis zu zerreißen und das Geheime zu offenbaren! wer den Anblick der Göttin nicht ertragen kann, fliehe oder verderbe! Die einzige Opposition gegen die überall aufkeimende Religion der Menschen und der Künstler ist von den wenigen eigentlichen Christen zu erwarten, die es noch giebt, aber auch sie, wenn die Morgensonne wirklich emporsteigt, werden schon niederfallen und anbeten. Schon erhebt sich aus den Wolken das schwankende Bild des neuen Tempels, seinen Sinn zu enthüllen, reihn sich um den Altar die Jungfraun in mystischem Tanze, aus deren Blick schon Hieroglyphen quillen — der Nebel fällt — der Vorhang reißt, und die Musik muß schweigen, der Tempel auch verschwand, und in der Ferne zeigt sich die Sphinx in alter Riesengröße.“

Es ist Zeit, daß wir Athem schöpfen, in der Aegenden Hitze ihrer Unsicherheit ist die Romantik zum Dithyrambus geworden. Aber

dieſe Hitze kann uns nicht täuſchen. Da in der menſchlichen Bildungsgeſchichte, ſo ſchließt A. W. Schlegel eine ſeiner Offenbarungen in der Europa (1802), das Naturgeſetz der Ebbe und Fluth beſteht, ſo ſehe ich nicht, was in der Hoffnung eines großen Umſchwungs in der Richtung des geiſtigen Strebens ſo Widerſinniges ſein ſollte. Wir haben einen ſolchen Anfang im Scherz und Ernſt prophezeit; wir behaupten nur, es ſeien Keime eines neuen Werdens ausgeſtreut, und man iſt berechtigt zu ſagen, es fange eine neue Zeit an, ſobald man es in ſich fühlt. Ich habe einige Ideen ausgeſprochen, die auf's Centrum deuten, ich habe die Morgenröthe begrüßt von meinem Standpunkt.

Die Gewißheit des neuen Glaubens iſt alſo nur eine ſubjective; der Prophet gefällt ſich in der Paradoxie ſeiner Orakel, und beſtätigt eigentlich nur ſeine eigene Genialität, ſeine Wunderkraft in dem neuen Abſoluten. Dieſes Abſolute iſt ohne Inhalt geblieben.

Durch ſich ſelbſt muß das Bewußtſein zu ſeiner neuen Gottheit gelangen; es muß die innere Unſeligkeit überwinden, die in dem Gefühl, daß Alles nur ſubjectiv ſei, an der Welt und an der Seele verzweifelte. Der erſte Schritt zur Religion iſt die Selbſtverläugnung. In der Nacht drs Selbſtbewußtſeins ſoll die Erlöſung aufgehn.

Novalis fordert zum Philoſophiren gänzliche Ertödtung des Eignen und Charakteriſtiſchen; um mit Freiheit die Fülle des Seienden in ſich aufgehn zu laſſen, muß man ihr keine Beſtimmtheit entgegen bringen. Es iſt der Eigenſinn des Willens, der die Harmonie der Natur unterbricht; die Unruhe der Thätigkeit, die, ohne je des Objectiven Herr zu werden, die Seele zur ewigen Unſeligkeit verdammt. Das Herz muß reſigniren, wenn es genießen will. Inſofern es in ſeiner Reſignation ſich ſeiner noch bewußt bleibt, iſt dieſes Bewußtſein das Inſichgekehrtſein der ſchönen Seele, das wie die Ironie, jedes Streben und jede Entwickelung verſchmäht.

In dieſer abſoluten Paſſivität iſt für den ſubjectiven Geiſt das Abſolute nichts Anderes als das Nicht-Ich, das ihm ſchon im transcendentalen Idealismus als unlösbarer Schmerz anhaftete. Das Vermögen, dieſes All gleichſam zu erleiden, iſt der Sinn. Der Cultus des Sinnes iſt die erſte Stufe der Selbſtverläugnung.

„Anſchauung des Univerſums iſt die allgemeinſte und heiligſte

Formel der Religion; wer über die bloße Anschauung hinausgehn will, verliert die Religion.“ — Aber diese Anschauung ist nicht die objectiv sinnliche, die unterscheidet und combinirt, sondern die abstract intellectuelle, denn die Sinnlichkeit trägt das irreligiöse Moment der Bestimmtheit an sich. — „Es war Religion, wenn die Alten die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichteten, und jede eigenthümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als Werk und Reich Eines allgemeinen Wesens ansahen — d. h. wenn sie die Bestimmtheit des Einzelnen durch die Abstraction des Geistes auflösten; — es war Religion, wenn sie die verlorne goldne Welt wieder suchten im Olymp und dem lustigen Leben der Götter — wenn sie die objective Anschauung durch die phantastische ersetzten. — Alle Begebenheiten als Handlungen eines Gottes sich vorstellen, ist Religion; es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganze aus. — Religion ist das Vermögen, durch die Vertiefung in eine widerstandlose Welt des Traumes von der Vermittelung des Wirklichen zu abstrahiren. — Die wahre Religion muß sich so offenbaren, daß sie auf eine eigenthümliche Art alle Functionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr *entfernt*, und alle Thätigkeit in *stumme* (gedankenlose) Anschauung des Unendlichen auflöst.“

„Einem frommen Gemüth macht die Religion *Alles* heilig und werth, *sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst*“ — weil es in dieser absoluten Abstraction alle Unterscheidung verloren hat. — „Ist es denn ein Wunder, wenn die *ewige Welt* auf das Organ unsres Geistes so wirkt, wie die Sonne auf unser Auge? wenn sie uns so blendet, daß nicht nur in dem Augenblick alles Übrige verschwindet, sondern auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, mit dem Bilde derselben bezeichnet und von ihrem Glanz übergossen sind?“*) —

Das Bild ist nicht ganz richtig, denn die Sonne ist ein objectiver Gegenstand, der auf äußere Weise unser Auge schmerzlich afficirt; jenes Universum aber ist eine Schöpfung unsres Gemüths, die nur in uns ist, deren Wirkung also nur subjectiv sein kann, wie das Licht der Religion, das uns blendet. Was die Romantik Anschauung nennt, ist nur Selbstaffection; nur was das Gemüth in sich findet, erregt es, und selbst diese Erregung ist eine unbestimmte, sie ist

*) Schleiermacher.

Stimmung, die sich als eigenthümliche Tonweise über das ganze Wesen verbreitet, ohne daß man sagen könnte, worin sie besteht.

„Ich liege am Busen der unendlichen Natur, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes; sie ist mein Leib, ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen: die geringste Erschütterung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor: dieser Moment ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. — Es schwebt uns etwas vor Augen, ohne daß wir ein klares Bild erhaschen, denn es ist eine Illusion, die Einheit ohne Trennung, also ohne Bewußtsein erhalten zu können; ein Schwindel ergreift uns, und der müde Geist sehnt sich, seine Sinne in das All verschwimmen, in leisem Hauch zerrinnen zu sehn, seine Seele im Gesang der Liebe zu entzünden.“*)

Diese contemplative Sammlung erscheint um so nothwendiger, da in dem brausenden Hinstürmen der Zeit jede heitre Betrachtung verloren geht. „Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wuth des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt. Die Verständigen und Praktischen mishandeln von der zartesten Kindheit an den Menschen (sie bringen den ungezogenen Jungen, der sich in der vollen Breite seiner unbestimmten Willkühr und Laune ergehn will, zu einem bestimmten, gesetzlichen Gang) und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren (!!!). Mit großer Andacht (!) kann ich der Sehnsucht junger Gemüther nach dem Wunderbaren und Unnatürlichen zusehn; dieser kindliche Hang wird nun von Anfang an unterdrückt, es wird ihm unmöglich gemacht, sich frei zu halten vom Joch des Verstandes (traurig!!); Absicht und Zweck müssen in Allem sein, Arbeit und Spiel, nur keine ruhige, hingegebene Beschauung (kein Faulenzen, nach dem gemeinen Ausdruck); mit dem Verstande werden sie völlig betrogen um den Sinn. Der Sinn strebt, den ungetheilten Sinn von etwas Ganzem zu fassen (zu fassen, ohne zu unterscheiden). Jetzt dagegen wird die heilige, sinnige Stille dieses religiösen Schauens hintangesetzt; die Empfindung gilt für eine unnütze Ausgabe. Das untergräbt den Sinn für das Schöne, und macht es dem Gemüth unmöglich, sich schwebend in dem reinen Äther

*) Schleiermacher.

ästhetischer Anschauungen zu halten.“*) Das Athenäum empfiehlt dagegen die ernste Beschäftigung mit Tändeleien: Phantasie und Witz sei das Eine und Alle! Deute den lieblichen Schein und mache Ernst mit dem Spiel.

Das Princip der neuen Religion, die bewußtlose Anschauung, realisirt sich nur im natürlichen oder gewaltsamen Traum. Die Nacht ist dieses Reich des Unbestimmten, in welchem jeder Unterschied schwindet. Die Nacht ist die Mutter der romantischen Religion; sie liegt, wenn wir ein Bild von Novalis anwenden, mit ihrem Mondschein wie ein Traum der Sonne über der in sich gekehrten Traumwelt, und führt die in unzählige Grenzen getheilte Natur in die fabelhafte, ungetrennte Urzeit zurück; sie hält den Sinn gefangen, eine wunderbare Mährchenwelt. — Aber diese religiöse Anschauung, die mit Verachtung auf die Bestimmtheit des Endlichen herabsieht, blickt nur in eine leere Tiefe; geistig ist nur die Tiefe, in welche der Geist mit Bewußtsein sich auszubreiten getraut.

Die sinnliche Entzweiung des Lichts entspricht der geistigen des Selbstbewußtseins, sie ist eine Empörung gegen die absolute Identität, nach deren Nacht sich das Gemüth zurücksehnt. Die Hymnen an die Nacht sind das Glaubensbekenntniß dieser Religion. — „Einst da ich bittre Thränen vergoß, einsam wie noch kein Einsamer war, von unsäglicher Angst getrieben, da kam von den Höhen meiner alten Seligkeit ein Dämmerungsschauer, und mit einem Male brach des Lichtes Fessel. Hin floh die irdische Herrlichkeit und meine Trauer mit ihr, zusammen floß die Wehmuth in eine unergründliche Welt. Du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels, kamst über mich; — es war der erste, einzige Traum, und erst seitdem fühl' ich ewigen, unwandelbaren Glauben an den Himmel, die Nacht. Fernab liegt nun die Welt, in eine tiefe Gruft versenkt, wüst und einsam ist ihre Stelle. Fernen der Erinnerung, der Kindheit Träumen, des ganzen langen Lebens kurze Freuden und vergebliche Hoffnungen kommen in grauen Kleidern, wie Abendnebel nach der Sonne Untergang. — Erst in dieser Dämmerung werden sie mir verständlich. — Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun; himmlischer als jene blitzenden Sterne scheinen die unendlichen Augen, welche die Nacht in mir geöffnet; weiter sehen sie, als die blässesten jener zahllosen

*) Schleiermacher.

Heere, und unbedürftig des Lichts durchschauen sie die Tiefe eines liebenden Gemüths. — Das Wunder, das Mysterium des Lebens, enthüllt sich erst im Schlaf, er ist der normale Zustand des Menschen. — Aber die profanen Sterblichen verkennen ihn, sie wissen nicht, daß er es ist, der des zarten Mädchens Busen umschwebt und zum Himmel den Schooß macht; ahnen nicht, daß er aus alten Geschichten himmelöffnend uns entgegentritt, und den Schlüssel trägt zu den Wohnungen der Heiligen, unendlicher Geheimnisse schweigender Bote.

— Aber der irdische Schlaf wechselt stets mit der harten Nothwendigkeit des bewußten Lebens; in ihm ist die Auflösung des Widerspruchs nur zeitlich, und darum nicht absolut. — Muß denn immer der Morgen wiederkehren? endet nie des Irdischen Gewalt? wird nie der Liebe geheimes Opfer ewig brennen? — Ja es kommt einst der letzte Morgen, wenn das Licht nicht mehr die Nacht und die Liebe scheucht, wenn der Schlummer ewig und nur Ein unerschöpflicher Traum sein wird. Himmlische Müdigkeit fühl' ich in mir; in Thautropfen will ich hinuntersinken und mit der Asche mich vermischen, von Geistergluth verzehre sich mein Leib, daß ich inniger in die Nacht aufgehe, der stets mein Herz getreu geblieben. Kannst du, o Licht, mir zeigen ein ewig treues Herz? hat deine Sonne freundliche Augen, die mich erkennen? fassen deine Sterne meine verlangende Hand? — Sie alle sind objectiv, und haben in sich einen dunkeln Grund der Entzweiung, der nicht aus dem Gemüth kommt. Die Unergründlichkeit der Nacht, die nur das freie Gemüth erkennt und hegt, ist es allein, die allem Lebendigen die Fähigkeit des Seins verleiht. — Trägt nicht Alles, was uns begeistert, die Farbe der Nacht! Das Licht verflöge in sich selbst, es zerginge im endlosen Raum, wenn sie es nicht hielte, es nicht bände, daß es warm würde und flammend die Welt zeigte.

— Allein auch diese Versöhnung ist illusorisch; die reine Identität will absolut sein, sie kann auch die gutgemeinten Versuche des Lichts nicht dulden. — Einst zeigt die Uhr das Ende der Zeit, wenn sie (die Sonne) wird wie unser einer, und voller Sehnsucht auslöscht und stirbt. In wilden Schmerzen erkenn' ich ihre Entfernung von unsrer Heimath, ihr Widerstand gegen den alten Himmel, ihre Wuth und ihr Toben ist vergeblich: unverbrannt steht das Kreuz, die Siegesfahne unsres Geschlechts. — Das Kreuz ist das Symbol des

ewigen Todes, der absoluten Identität. — Welche Wollust bietet das Leben, die aufwöge des Todes Entzückungen! Ich fühle des Todes verjüngende Glut u. s. w. —

Novalis Poesie ist vielleicht das Höchste, was die Romantik hervorgebracht hat, und zeigt, daß auch das Unsinnliche eine gewisse Plastik zuläßt. Es sind nicht Gedanken, nicht Bilder, nicht Empfindungen, die sie uns aufschließt, es sind die Geister von Gedanken, die Geister von Bildern, die Geister von Empfindungen, die uns umgaukeln; nicht in dem rhythmischen Tanz einer musikalischen Sprache, sondern in einer reizend nachlässigen Bewegung, die uns mit dem Schein der Freiheit berauscht. Hier ist das Widersprechendste Wahrheit geworden, die Gegensätze verschwimmen formlos und träumerisch in einander; wir verwundern uns gar nicht darüber, denn alles Wunder hat in diesem gesetzlosen Chaos aufgehört. Schwebend auf diesem Meer gelinder, wechselnder Gefühle verliert sich der Geist in anmuthige Selbstvergessenheit, und ist so wahrhaft religiös geworden.

Der Sinn hat sich aus dem Universum in die Nacht verloren, aber auch in der Formlosigkeit der Nacht sucht das Gemüth einen Gegenstand, dem es sich unbedingt hingeben, in den es mit inniger Wollust aufgehn und durch dessen Fülle es sich verklären könne. Die Liebe haftet nicht an Vergänglichem, sie verbindet nur ebenbürtige Wesen und glüht nur für ein Unendliches. Die Unendlichkeit liegt für uns darin, daß wir den Gegenstand nicht ganz übersehn, sondern unsrer Ahnung freien Spielraum lassen können. Wo man eine erhabne Einfalt, einen großgedachten Zusammenhang ahnen soll, da muß es neben der allgemeinen Tendenz zur Harmonie im Einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus sich selbst nicht völlig verstehn lassen. Der Geist ist dieser gothische Dom, dessen Verhältnisse, wie schön und erhaben sie auch gedacht sein mögen, stets etwas Incommensurables an sich tragen, das Moment der Freiheit. Es ist der Geist, worauf die Religion hinsieht, und woher sie Anschauungen der Welt nimmt, im innern Leben bildet sie das Universum ab. Aber die Macht des Geistes erweckt sich erst an einem bestimmten, wirklichen Object, an einem Mittler zwischen dem Universum und ihm selbst; erst durch Eva verstand Adam die Welt, und umsonst ist Alles für den da, der sich allein stellt. Die Menschen finden die Religion erst in der Liebe.

Der Zustand der romantischen Liebe ist ein religiöser, es ist eine Incarnation des Absoluten, an welche das Herz wenigstens in den trunknen Momenten glaubt. Allein der Rausch geht vorüber, das Göttliche verliert seine objective Realität und behält nur die Wahrheit einer Allegorie, die Geliebte ist nicht mehr das Universum selbst, sondern nur eine Beziehung auf dasselbe. Diese Beziehung hat sich aber durch den Flug des Gemüths über die bloße Natur zu einem geistigen Wesen emporgeschwungen. Die Menschheit selbst ist eigentlich erst das Universum. „Der Organismus der Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit, so lange sie war und wurde, wirklich schon Individuum und Person war und wurde. In dieser großen Person der Menschheit ist Gott Mensch geworden. Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion; mit ihr hebt sie an und endet mit ihr, denn Weissagung ist in ihren Augen auch Geschichte, und Beides gar nicht von einander zu unterscheiden." — Auch die objectiven Thatsachen der Geschichte nimmt die Ironie des Gemüths in sich auf und verwandelt sie in Träume. Wie die Reformation alles Menschliche heiligte, so verträumt es die Romantik. Aus diesem unbestimmten Ineinanderschweben entsteht ein an allen Gliedern zuckendes Leben, welches das religiöse Gemüth als das Wesen der Menschheit anstaunt. So verwischen sich die bestimmten Umrisse der Persönlichkeit, der magische Kreis herrschender Meinungen und Gefühle verschmilzt und vereinigt Alles. Von dieser Wanderung durch das grenzenlose Gebiet der Menschheit kehrt das fromme Gemüth gebildeter in sich selbst zurück, und findet sich als das Centrum der Natur und des Geistes. Die Geschichte ist die unendliche Vernichtung des Endlichen, der hohe Weltgeist schreitet lächelnd über Alles hinweg, was sich ihm lärmend widersetzt. So ist das Ziel der Religion, daß sich die scharf abgeschnittenen Umrisse unsrer Persönlichkeit erweitern und allmälig ins Unendliche verlieren sollen, daß wir, uns selbst verläugnend, mit der ganzen Menschheit in Eins zusammenfließen.

Die Menschheit ist nur in der Unruhe der Geschichte, und daher an sich ungemüthlich, denn das Gemüth will Ruhe in der Sehnsucht. Seine Tändeleien, das Spielen mit eignen selbstgeschaffnen Qualen und Widersprüchen, finden keine Schonung vor dem geschichtlichen Geist, nur ein persönliches, selbst willkührliches und launenhaftes Wesen kann mit ihm fühlen. Aber nur ein willenloses, also einge-

bildetes Wesen empfindet stets Sympathie. So drängt es das Gemüth auch über die Menschheit hinaus. — „Nach einer Ahnung von Etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion, um von dem Gemeinschaftlichen und Höhern in beiden ergriffen zu werden. Diese Ahnung ist selbst das Göttliche im Menschen, sie ist aber zugleich auch seine Qual.“ — Denn die Entzweiung, die auf Versöhnung hofft, sie aber dennoch stets flieht und an dieser Sehnsucht zehrt, ist eben das Wesen des religiösen Gemüths. Das Gemüth hat kein Verhältniß zur harten Nothwendigkeit der praktischen Vermittelung. — Die Moral begehrt solche Empfindungen nicht und leidet sie nicht, sie mag keine Liebe, sondern Thätigkeit, sie verachtet die Demuth, und wenn ihr von Reue sprecht, so redet sie von verlorner Zeit. — Die Reue ist nur dann religiös, sie hat nur dann ihre Unendlichkeit in sich selbst, wenn sie unmittelbar die Versöhnung in sich trägt; zum wahren Bruch läßt es die Religion nicht kommen. Sie hat den Glauben, und der Glaube, die von den Schranken der Wirklichkeit losgebundene Phantasie, thut Wunder. „Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt oder sichtbar macht, und dadurch wird er unsterblich. Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches, am eigenthümlichsten in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerks. Der Mensch ist der Mittler zwischen mir und meinem absoluten Wesen. Sich selbst kann Niemand directer Mittler sein, weil dieser schlechthin Object sein muß, dessen Centrum der Anschauende außer sich setzt. — Man wählt sich den Mittler, aber man kann nur den wählen, der sich schon als solchen verkündigt hat. Diese Mittler sind die Auserwählten, denn von der wahren Religion haben immer nur Wenige etwas verstanden; deshalb sendet die Gottheit zu allen Zeiten hin und wieder Einzelne, in denen Entzweiung und Einheit auf eine fruchtbare Weise verbunden sind, rüstet sie aus mit wunderbaren Gaben, ebnet ihren Weg durch ein allmächtiges Wort, und setzt sie ein zu Dollmetschern ihres Willens und ihrer Werke, und zu Mittlern desjenigen, was sonst auf ewig geschieden geblieben wäre. Ein solcher ist ein wahrer Priester des Höchsten, er stellt den Menschen den Himmel und die Ewigkeit dar, als Gegenstände des Genusses und der Verehrung. Ein Mittler ist, wer Göttliches in sich wahrnimmt, und sich selbstvernichtend Preis giebt, um dieses Göttliche zu verkündigen: wer seine endliche Natur kreuzigt, um seine unendliche auf den Thron

zu erheben. Der geheime Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist. Um zu zeigen, daß es nur darum geschieht, muß das Schönste und Edelste gewählt werden, vor Allem der Mensch, die Blüthe der Erde. Menschenopfer sind die natürlichsten. Alle Künstler sind Decier, denn ein Künstler werden, heißt nichts Anderes, als sich selbst den unterirdischen Mächten weihen. In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. So ist jeder Künstler ein Mittler, ein neuer Orpheus, ein Vertreter der Religion unter den Ungläubigen. Überhaupt ist jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums eine Offenbarung, und kann der Centralpunkt einer neuen Religion werden. Es ist ein erhabener Augenblick, in welchem der Mensch zuerst in das Gebiet der Religion eintritt; er bleibt das Fundament seines innersten Wesens. Jeder ist Priester, indem er den Andern hinzieht in dies Feld, aber Meister und Jünger müssen einander in vollkommener Freiheit wählen.“*) — Fixirt sich die Offenbarung, so hört ihre unendliche Subjectivität, ihre Freiheit und ihre Wahrheit auf. „Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion; nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der keine bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.“**)

Die menschliche Natur ist's, die in der Religion ihre geheime Kraft entfaltet, und ebenso kann der Mensch, „sobald er sich in persönliche Beziehung zu der Gottheit setzt, aus den menschlichen Vorstellungen gar nicht heraus, und es wird im Hintergrunde seines Gemüths, bewußt oder unbewußt, eine menschliche Bildung schweben. Das Menschliche muß auch in der Religion das Höchste sein, und höher als das Göttliche. Was liegt auch darin Unwürdiges?“***) — Nichts, aber es zeigt sich, „daß die Religion, die ihrem Wesen nach Übermenschliches erstrebt, durch Gott nicht befriedigt werden kann. Die Gottheit kann nichts Anderes sein, als eine einzelne religiöse Anschauung, das Universum ist daher über Gott, und eine Religion

*) Fr. Schlegel.
**) Schleiermacher.
***) Europa.

ohne Gott kann beſſer ſein, als eine mit Gott. Hängt eure Phantaſie an dem Bewußtſein der Freiheit ſo, daß ſie es nicht überwinden kann, das, was ſie als urſprünglich wirkend denken ſoll, anders als in der Form eines freien Weſens zu denken, ſo wird der Geiſt des Univerſums perſonificirt, und ihr werdet einen Gott haben; hängt ſie am Verſtand, ſo daß es euch immer klar vor Augen ſteht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und für's Einzelne, ſo werdet ihr eine Welt haben und keinen Gott. — So mag es poetiſche Gemüther geben, denen Gott ein von der Menſchheit gänzlich unterſchiedenes Individuum, ein einzelnes Exemplar einer eignen Gattung iſt; und auch dieſe Offenbarungen von Göttern (ich haſſe in der Religion Nichts ſo ſehr, als die Zahl) ſind erwünſchte Entdeckungen, aber ich ſtrebe nach mehr Gattungen über der Menſchheit. Die Welt iſt eine Galerie religiöſer Anſichten, und Jeder iſt mitten unter ſie geſtellt. Die wahre Religion iſt nicht intolerant, weil ſie ihre eigne Unendlichkeit kennt; das neue Rom, das gottloſe aber conſequente, ſchleudert Bannſtrahlen, das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gaſtfrei gegen jeden Gott, und ſo wurde es der Götter voll.“*) „Anſtatt daß es damals keine falſchen Götter auf Erden gab, und jedes Volk in dem Tempel des andern ein Gaſt ſein konnte, ſo kennen wir jetzt faſt nur falſche; die kalte Zeit wirft den ganzen Welthimmel zwiſchen den Menſchen und ſeinen Gott.“**)

So hat das Princip der Subjectivität ſich ſo weit verflüchtigt, daß der Inhalt des Abſoluten gleichgültig erſcheint, oder vielmehr als ein bodenloſes, unbeſtimmtes Etwas dem Reich des Bewußtſeins entzogen wird. Das Abſolute hört auf, Perſon zu ſein, d. h. die Perſon iſt nicht mehr das Abſolute. Ohne Gott giebt es auch keine Seele; ſobald die höchſten religiöſen Vorſtellungen der Welt verfallen, hört auch die Seele auf, ein extramundanes, ewiges, für ſich ſeiendes Weſen zu ſein; ſie giebt ihre Unſterblichkeit auf. „Die Sehnſucht nach Unſterblichkeit iſt irreligiös; durch die Anſchauung des Univerſums ſollen wir unmittelbar mit ihm Eins werden, und uns aus der Individualität gar nichts machen; Jene aber wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit er-

*) Schleiermacher.
**) Jean Paul.

greifen, die ihnen der Tod bietet, um über die Endlichkeit hinauszukommen. — Der Wunsch nach Unsterblichkeit stammt unmittelbar aus der Endlichkeit; er rührt von der Engherzigkeit des Gemüths her, den heroischen Gedanken nicht fassen zu können, daß das Individuum überhaupt nur im Ganzen sei und nur für dasselbe leben und sterben könne. — Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in Einem Augenblick, das ist die wahre Unsterblichkeit. Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; Alle wenigstens, die Religion haben, glauben nur an Eine.“*)

Diese Eine und untheilbare Welt ist überall des Göttlichen voll, in den Bewegungen des Geistes und der Natur; es giebt keinen größeren Frevel als die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Ungöttlichem. „Möchte die Zeit kommen, die alte Weissagungen so beschreiben, daß keiner der Lehre bedürfen wird, weil Alle von Gott gelehrt sind! Wenn das heilige Feuer überall brennte, so bedürfte es nicht der feurigen Gebete, um es vom Himmel herabzuflehn, sondern nur der sanften Stille heiliger Jungfrauen, um es zu unterhalten. Jeder leuchtete dann in der Stille sich und Andern, und die Mittheilung heiliger Gedanken und Gefühle bestände nur in dem leichten Spiel, die verschiedenen Strahlen dieses Lichts jetzt zu einigen, dann wieder zu brechen. O goldene Zeit der Religion, wann werden die Umwälzungen dich künstlich herbeiführen, nachdem du auf dem Wege der Natur verfehlt worden bist!“**)

So hat das Gemüth aus seiner Entäußerung den Weg zu sich selbst zurückgefunden; das Universum, die Geliebte, der Mittler, die Menschheit, Gott sind nur in ihm selbst. „Der Religiöse ist in sich gekehrt mit seinem Sein, in der Anschauung seiner selbst begriffen. Alle phantastische Naturen, die sich mit der Realität der weltlichen Angelegenheiten nicht befassen mögen, haben daher Anfälle von Religion; aber diesen genügt ein leichtes, abwechselndes Spiel von entzückenden, aber zufälligen Combinationen; ein tiefer, innerer Zusammenhang bietet sich ihnen vergeblich, sie suchen nur die Unend-

*) Schleiermacher.
**) Athenäum.

lichkeit und Allgemeinheit des reizenden Scheins. Ein großer, tiefer Mystiker muß auch die Frivolität mit Andacht und Ehrerbietung betreiben. Durch einen geheimen Zug immer wieder auf sich selbst zurückgetrieben, und sich findend als Schlüssel des Ganzen, verschließt er durch einen freien Entschluß sein Auge auf immer für Alles, was nicht Er ist, überzeugt, daß es nicht nöthig sei, sich selber zu verlassen, sondern daß der Geist genug habe an sich selbst. Wer dabei untergeht, ist unwürdig befunden der Mysterien.“*)

Der Inhalt der alten Mysterien war das Leiden und der Tod des Dionysos; der zuckende Schmerz, in dem das Individuum sich zuerst fühlt, die Geburtswehen der neuen Zeit. Das Selbstgefühl äußert sich überall zunächst im Schmerz, nur dann fühlen wir uns, wenn die Harmonie unsres Wesens gestört ist. Auf diesem Standpunkt hat die Entzweiung, welcher das Ich vergebens zu entfliehen suchte, in sich selbst einen hohen Reiz. Die Zerknirschung ist nicht mehr bloß ein Mittel der Erlösung, sie ist der Zweck, das wahre Wesen des Selbstbewußtseins; ein mühsames und beladenes Herz ist nicht bloß die beste Empfehlung für die Seligkeit, es ist die Seligkeit selbst. „Das Selbstgefühl, welches sich bis zur Wollust steigert, und die Freiheit, die Welt und Geschichte vor ihrer Phantasie niederwirft, ist das vollendete Ich; stets ist es das ganze Selbst, die tiefste rücksichtslose Empfindung. Seine Elemente sind die Zustände, die sich vorzugsweise dem Subject zu fühlen geben: darum ist ihm die Krankheit lieber als die Gesundheit, die Nacht lieber als der Tag und sein freches Licht. Die Nacht hemmt die Subjectivität, verschließt ihr die Breite der Außenwelt, und treibt sie dadurch in sich selbst zurück. Das Grauen ist die Wollust dieses Nachtgefühls, der Schauer des Selbstverlusts, der schwebende Kampf zwischen Lust und Schmerz; je fürchterlicher der Schmerz, desto höher die damit verbundene Lust, und der Geist fühlt sich bis in alle Nerven hinein. Die geistige Krankheit und das Sündenbewußtsein enthält die tiefste Wollust; Krankheit ist der nothwendige Anfang der Liebe. Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe zur Gottheit: je sündiger der Mensch

*) Schleiermacher.

sich fühlt, desto christlicher ist er (d. h. je durchgreifender die innere Entzweiung ist, je größer der Schmerz, desto energischer das Selbstgefühl, desto tiefer die geistige Selbstvernichtung oder die Religion). Zwischen Wollust, Religion und Grausamkeit ist eine tiefe Verwandtschaft. Eben weil das Christenthum die Religion des Todes ist, ließe es sich mit der äußersten Realität behandeln, und könnte seine Orgien haben so gut wie die alten Religionen der Natur und des Lebens." *)

— Das Christenthum offenbart uns Gott als den Leidenden; nur in dieser Offenbarung findet das Gemüth sich selbst wieder.

Verwirrt von dem vorüberbrausenden Wirbel der Erscheinungen hatte das Ich sein Selbstgefühl nur im Schmerz, in der Unlust an der Welt; aber dieser Schmerz war ihm nicht objectiv und darum nicht heilig.

Nun sind die Schmerzen geheiligt, und das Kreuz ist die Siegesfahne der leidenden Menschheit; Christus der Gott des ewigen Todes, in dessen Umarmung das Grauen zur Wollust wird.

Es giebt so bange Zeiten, es giebt so trüben Muth,
Wo Alles sich von Weiten gespenstisch zeigen thut.
Es schleichen wilde Schrecken so ängstlich leise her,
Und tiefe Nächte decken die Seele centnerschwer.
Die sichern Stützen wanken, kein Halt der Zuversicht;
Der Wirbel der Gedanken gehorcht dem Willen nicht.
Der Wahnsinn sieht und locket unwiderstehlich hin,
Der Puls des Lebens stocket, und todt ist jeder Sinn.

Wer hat das Kreuz erhoben zum Schutz für jedes Herz?
Wer wohnt im Himmel droben, wer hilft in Angst und Schmerz?
Geh zu dem Wunderstamme, gieb stiller Sehnsucht Raum,
Aus ihm geht eine Flamme, und zehrt den schweren Traum.
Ein Engel zieht dich wieder gerettet auf den Strand,
Du schaust voll Freuden nieder in das gelobte Land.

In das gelobte Land der ewigen Stille, wo die Empfindung nur noch ein Traum ist. Überall erscheint in der christlichen Weltanschauung der Tod als die eigentliche Seele des Lebens. Gellert singt: lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben. Das Leben hat in sich selber keinen Zweck, es ist nur die Vorbereitung zu einer Prüfung. Non vitae, sed morti discimus. Der Genius

*) Novalis.

in J. Paul's unsichtbarer Loge erzieht seinen Zögling unter der Erde, und erzählt ihm von den Süßigkeiten des Sterbens. Eines Morgens, nach den nöthigen Gesängen und Gebeten, führt er ihn an das Sonnenlicht der Oberwelt und sagt: Nun bist du gestorben. Der Graf in Hippel's Lebensläufen beschäftigt sich ausschließlich mit der Anschauung von Sterbenden, sein Leben ist ein Studium des Todes. So ist auch die Tendenz der Söhne des Thal's, den Untergang als die wahre Explication des Wesens darzustellen. Der Tod in seinen unbestimmten Schauern ist der ersehnte Friedensbote für den gedrückten, von dunkeln Gemüthsbewegungen beklommenen Geist, welcher nicht allgemeine Kraft genug in sich trägt, durch sich selbst die Widersprüche der Subjectivität zur Entwickelung zu bringen und damit zu brechen.

Wenn das Gemüth in der ungebändigten Gährung der Natur beharrt, und sich der allgemeinen Bildung entzieht, so dient auch seine Religion nur dazu, die Trennung zwischen ihm und der Welt noch schroffer zu machen. Die wahre Tugend erscheint als Genialität; der wahre Mensch soll Künstler sein, da er eine originelle Anschauung des Universums haben soll. Diese Aristokratie der religiösen Genie's schließt sich als eine Gemeinde der Heiligen. Wir haben wieder einen poetischen Priesterstand, der noch viel selbstgefälliger ist, als der alte, und der bei aller Unmittelbarkeit wieder auf symbolische Bücher schwört, wenn diese vorläufig auch nur ästhetischer Natur sein sollten. Diese neuen Heiligen sind nicht mehr die Gesalbten des Herrn, sie haben sich selber berufen und sind ihre eignen Propheten. Ihre Mission, wenn sie auch nur auf sich selbst zurückgeht, hebt sie weit über die Masse. — „Worauf darf ich stolz sein als Künstler? Auf den Entschluß, der mich ewig von allem Gemeinen trennt." — Diese Trennung wird auf die kleinlichen Verhältnisse des Lebens ebenso scharf bezogen, als auf die bedeutenden; die Heiligkeit offenbart sich auch äußerlich. — „Selbst in den äußern Gebräuchen sollte sich die Lebensart der Künstler von der der übrigen Menschen durchaus unterscheiden; sie sind Brahminen, eine höhere Kaste, aber nicht durch Geburt, sondern durch freie Selbsteinweihung geadelt. Zeit ist es, daß alle Künstler als Eidgenossen zusammentreten zum engen Bündniß."*) „An einer heiligen Person ist

*) Athenäum.

Alles bedeutend, an einem anerkannten Priester hat Alles einen kanonischen Sinn, d. h. einen symbolischen, denn Geistlicher ist, wer nur im Unsichtbaren lebt, für wen alles Sichtbare nur die Wahrheit einer Allegorie hat. — Ihm ist es natürlich, das Gewöhnliche und Nächste als ein Wunder, und das Fremde, Übernatürliche als etwas Gewöhnliches zu betrachten, das alltägliche Leben selbst umgiebt ihn wie ein wunderbares Mährchen, und jene Regionen, welche die meisten Menschen nur als ein Fernes, Unbegreifliches ahnen, sind ihm wie eine liebe Heimath. — Der Heilige ist ein Gast an den Tischen des Lebens, und soll das der Welt zu erkennen geben. — Er soll das Wesen der Religion darstellen in all seinen Bewegungen, Nichts soll verloren gehn auch in den gewöhnlichen Verhältnissen des Lebens von dem Ausdruck eines frommen Sinns; die heilige Innigkeit, mit der er Alles behandelt, soll zeigen, daß auch bei Kleinigkeiten, über die ein profanes Gemüth leicht hinweggleitet, die Musik erhabener Gefühle in ihm ertöne. Die gewandte Selbstverleugnung deute an, wie viel er schon vernichtet habe von den Schranken der Persönlichkeit.“*) — Erstaunt fragt man: und wozu das Alles bei einem Heiligen, für welchen das Sichtbare nur die Wahrheit einer Allegorie hat? — Dazu. — „Wenn so das ganze Leben des Geistlichen und jede Bewegung ein inneres und äußeres Kunstwerk ist, so wird durch diese stumme Sprache Manchem der Sinn aufgehn für das, was in ihm wohnt. Proselyten zu machen, das liegt sehr tief im Charakter der Religion.“

Die Romantik geht also an die Religion mit dem Bewußtsein und der Absicht, durch den Schein zu wirken und in dem Schein sich zu befriedigen. So wählt sie auch in dem religiösen Stoff, den sie aus den Ruinen zusammensucht, nur das äußerlich Imponirende.

Die Aufklärung hatte den Aberglauben gebrochen, die geistige Abhängigkeit des Menschen von den vereinzelten Mächten der Natur. Als nun der Geist vergebens suchte, sich selbst eine angemessene Natur hervorzubringen, sehnte er sich in dem unbehaglichen Gefühl seiner abstracten Stellung in die alte Knechtschaft zurück. Aber wenn er

*) Schleiermacher.

auch gewaltsam sein eignes Denken zerstörte, so konnte er doch das Bewußtsein nicht los werden, daß seine Sklaverei nur eine eingebildete sei. Diese Scham zu beschwichtigen, mußte die Wissenschaft herhalten, und den alten kindischen Vorstellungen neue Farben leihn. Da sie als Realität nicht gefaßt werden konnten, so nehmen sie den Sinn von Symbolen an.

In alten Zeiten, wo der feste Causalnexus der irdischen Dinge noch kein Glaubensartikel war, erschien die wunderbare jenseitige Welt als die natürliche, weil sie in der Zusammenhangslosigkeit des Ganzen keine weitere Störung verursachte. Später, als die Wissenschaft zu Ehren kam, trug man ein Resultat derselben nach dem andern in die Religion hinein; es war der Sündenfall der Religion, sie schämte sich ihrer Blöße. Allein die fremde, objective Hülle bedeckte sie bald so, daß man von ihr selbst Nichts mehr sah. Nur die leere Existenz des Jenseits, dem Raum und Zeit genommen war, blieb noch stehn, als eine halbverklungne Sage.

Umgekehrt verfährt die Romantik. Ausgegangen von dem Unglauben, will sie an ihrer eignen Glut ein neues, übersinnliches Dasein entzünden. Das Übersinnliche soll durch subjective Anstrengung aus der sinnlichen Welt und ihren Gesetzen geschöpft werden.

Die romantische Harmonie setzt, um sich zur Unendlichkeit zu erheben, in der Anschauung des Universums einen geheimen Widerspruch voraus. Dieser Widerspruch wird in die Wissenschaft der Natur dadurch hineingetragen, daß die Zeiten verwirrt werden: die alten, unklaren, aber poetischen Auffassungen der Naturwissenschaft werden in die reiche Entwickelung der neuen hineingemengt, und so, indem beides in das Kaleidoskop der romantischen Philosophie geworfen wird, die wunderbarsten Figuren hervorgebracht, die nun als eine uralte, tiefe, aber verloren gegangene Weisheit mit ahnungsvollem Staunen gepriesen wird. So soll denn aus der Bildung und Aufklärung der Gegenwart eine Reaction bis zur Urzeit hin erfolgen, wo die Wissenschaft in unmittelbare Erkenntniß aufging, wo Religion, Kunst, Staat, Wissenschaft u. s. w. zusammenfielen. So sollte es in letzter Vollendung wieder werden. In den alten Mysterien wird die erhabenste, älteste, heilige Philosophie und Naturkunde gesucht. „Die Natur ist ein Abfall von Gott, sie ist auch von ihrem frühern Zustand abgefallen, einmal haben in ihr höhere Principien gewaltet. Die stille Welt der Gestirne, die eigentliche hohe

Nachtseite der Natur, ist eine das ferne Vormals wie das Künftige weissagende Zeugin jenes Seins, das vor der Zeit gewesen und nach der Zeit bestehn wird. Die Nachtseite der Natur herausheben, heißt, die Momente angeben, welche auf einen Untergang der jetzigen Natur und ein Hervorbrechen der höhern Welt in ihr hindeuten. Die Natur alten Stils ist eigentlich keine so ganz unbekannte Sache, sie hat öfters in die von neuem Stil hineingeblitzt und thut es noch jetzt, solche Naturphänomene nach altem Stil nennen wir Wunder. Sie stellen sich überall ein, wo Wort und That Eins werden. Noch immer vernehmen wir einzelne Töne, welche, tief aus der Natur unsers Wesens gekommen, mit ihrer unendlichen Klage unser Herz zerschneiden (z. B. die Teufelsstimme auf Ceylon). Die Urgestalten der großen Vergangenheit sind mit dem Boden, der sie gezeugt, in dem Kampf der Elemente begraben, und unverständlich, in wunderbaren Zügen, spricht der Geist einer grauen Vergangenheit aus seinen Felsenhöhlen. Nach den ewigen Naturgesetzen unterlag die Vorwelt, als sie ihre letzte und höchste Schöpferkraft an das erhabenste Werk gewagt. In einer Zeit, wo die Natur jenen Punkt der höchsten Begeisterung erreicht, ist ihr diese höchste That gelungen: der Tag der Schöpfung brach erst dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geistige Sonne in dem Innersten des menschlichen Geistes aufging.

Ursprünglich war der Mensch noch ein bloßes Organ der Natur, in einer heiligen Harmonie mit ihr, ohne eignen Willen, erfüllt von dem göttlichen Instinct der Kunst und Wissenschaft. Die Gestirne gaben seinem Dasein Gesetze. Von der Astrologie ging alle Wissenschaft aus, von dem Zusammenhang der Geschichte alles Einzelnen mit der Bewegung der Gestirne, sie war Naturcult, heiligster Zweck des Lebens, und wurde von den Königen ausgeübt. Die erste Bestimmung des Menschen, Organ zu sein, durch welches die Natur sich selber anschaut, hat im Anfang sein ganzes Wesen erfüllt, und er hat über der Natur sich selbst vergessen. Jeder Mensch war ursprünglich ein Zauberer, sein Wort war unmittelbare That, es war nur Gebet, und wirkte magisch.

Der Fall des Menschen in die Natur tritt mit der Verderbniß dieser Natur zugleich ein. Wäre er in dieser Versuchung bestanden, so hätte er, auf der Erde bleibend, seinen paradiesischen Zustand nicht nur in sich fixirt, sondern ihn auch in der Natur verbreitet. Da tritt jenes Nichts als vernichtend, jener aufgestörte Tod als tödtend in der

Creatur empor. Das Zeitalter des Heidenthums und der Mythen ist ein dumpfer Krieg des Menschen mit der Natur. Auch selbst wo die Natur noch unmittelbar spricht, geschieht es auf krankhafte Weise: so in den dämonischen Menschen, so in den Orakeln. Diese wurden durch trübe, gewaltsame Mittel hervorgebracht, und gaben daher trübe, zweideutige Erscheinungen, sie hingen mit Menschenopfern zusammen: durch das Entsetzen des menschlichen Gemüths vor Blut wurde jene schlimme Gewalt der Natur über die menschliche Seele unterhalten. Nur die Mysterien hinterließ die scheidende alte Zeit dem unglücklichen Geschlecht zum Trost, in ihnen wurde nicht gelernt, sondern nach Art der alten Naturoffenbarung durch Begeisterung unmittelbar angeschaut, daher mußte durch körperliche Läuterung das empfängliche Gemüth für den höheren Einfluß vorbereitet werden. Ihr höchster Inhalt war das Mysterium des Todes.

So wie das Princip der Negativität auf die Spitze getrieben ist, schlägt es in das entgegengesetzte der sich gebenden und nährenden Liebe um. Das Christenthum wird der Sehnsucht der Menschen offenbart. Seit Christus schweigen alle Orakel, die geheime Gewalt der Natur über den Menschen wird zerstört. Der Mensch war ursprünglich zu einer directen Einheit mit Gott bestimmt, von ihm abgefallen, kann er nur durch unmittelbaren göttlichen Einfluß dahin wieder zurückkehren.

Das Leben hat überall und an sich schon einen übernatürlichen Charakter, überall ist nur das zweite, wiedergeborne Leben wahrhaft vollkommen. Jeder Creatur Zeitleben hat keinen andern Zweck, als über seine eigne Form hinauszustreben. In der Gluth des seligsten und am meisten erstrebten Augenblicks löst sich das Dasein auf, und es regen sich die Schwingen eines neuen Lebens. Schon der Schlaf ist eine Symbolik jenes reinen Seins. Der Mensch ist aus der uralten Vergangenheit des Planeten erzeugt, dieses sein Ursprüngliches kann im Wachen zwar verdrängt, aber nicht vernichtet werden. Der Traum durchbricht die Formen der reflectirten Anschauung, die für das Wachen eine unüberwindliche Realität haben. Die Nacht ist nicht aus der Seele verschwunden, wie sie auch in der Natur waltet, aber sie ist durchsichtig geworden und gebunden. Im Traum, wenn die Seele vom Leibe etwas frei geworden, entschließt sich die Seele, jenen äußern und fremden Weg, welcher jetzt ungangbar geworden, zu verlassen, und den angemessenern ihrer eignen Natur zu gehn, sie betrach-

tet die Dinge mit dem innern Sinn, und augenblicklich wird die Welt wieder tageshell und Alles klar. Daraus können wir schließen, was die Seele in ihrer Besonderheit vom Leiblichen sein möge. Es wird uns dies eigenthümliche Vermögen als die Gabe eines neuen, höhern Gefühls, dessen Blick weit über die Schranken unsrer Natur hinüberreicht, wichtiger noch als die Organe, in welchen die Wahlverwandschaft unsers Wesens mit einer höhern, göttlichen Natur begründet ist. Das Gemeinfühl der Natur ist es, wodurch, unabhängig von den bestimmten Sinnen, die Seele zur Seele spricht.

Was nennen wir gewöhnlich Wunder? die wahre, ursprüngliche Thätigkeit des schaffenden Geistes, die eigentliche Äußerung seiner Natur. Es giebt drei Reihen der Begeisterung, die prophetische, die künstlerische und die somatische, denen die bedenklichen, dunklen Regionen des pythischen, des astralisch-magnetischen und des metallischen Außersichseins entsprechen. Der Magnetismus ist im Kleinen, was der Tod im Großen und auf vollkommene Weise ist, das höhere astralische Moment wird auf Augenblicke frei, und in diesem Reiz des Schauers, der wahrsagenden Begeisterung, geht uns eine Ahnung der vollkommenen Freiheit, des Todes auf.“ „Der Magnetismus giebt einen Beweis mehr für jenen großen, im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb, welcher die einzelnen Menschen alle aus ihrer dermaligen Todesgemeinschaft zu erheben sucht. In der mit Beschleunigung vor sich gehenden Entwickelung jenes Organisationsprocesses müssen Epochen eintreten, in welchen das Durchbrechen jener Schranken unvermeidlich ist. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nah oder bereits in ihr *).“ „Das Streben nach der Enthüllung dieses Geheimnisses ist ein Zeichen von der Krankheit unsrer Zeit, das planetarische Licht ist jetzt nur noch ein Phosphorlicht der Verwesung. Der Dämon treibt uns, immer weiter in die innern Räthsel der Natur zu wühlen, und in jedem Hellsehn ist etwas Unheimliches **).“ „Aberglaube ist nicht eine leere Fiction, er ist die nächtliche Tiefe der Natur, die in den leeren Zusammenhang des Lebens hineinzudringen sucht, und den Sinn gefangen nimmt ***).“

— Dieses Grauen des leeren Gemüths, die Gespensterfurcht in

*) Baader.
**) Steffens.
***) Schubert.

der Nacht der Idee hat bei aller Schwärmerei ein ironiſches Moment in ſich, alle dieſe Reſtaurationen der Verrücktheit ſind eigentlich Paradoxien, womit der gemeine Menſchenverſtand geneckt werden ſoll. Dieſes Spiel iſt aber gefährlich, der geheuchelte Wahnſinn führt, wie bei Hamlet, zum wirklichen, und iſt bereits ein Phänomen der Zerrüttung.

— Das höchſte Streben der Menſchheit iſt alſo die Rückkehr zum Paradies des Kindes. Da aber dieſe augenblickliche Rückkehr zu der erſten, claſſiſchen Zeit des Menſchengeſchlechts ſeine Schwierigkeiten hat, ſo wendet man ſich einfach zum Aberglauben einer noch nicht lange verfloſſenen Zeit.

Novalis findet als Knabe ein längſtvergeſſenes Buch, die Schriften des Jacob Böhme, der Geiſt deſſelben tritt ihm entgegen:

Bekannt, doch heimlich ſind die Züge, ſo kindlich und ſo wunderbar,
Es ſpielt die Frühlingsluft der Wiege gar ſeltſam mit dem Silberhaar.

Dieſer weiht ihn in ſeine Geheimniſſe ein.

Auf jenem Berg als armer Knabe hab' ich ein heimlich Buch geſehn,
Und konnte nun durch dieſe Gabe in alle Creaturen ſehn.
Die Zeit iſt da, und nicht verborgen ſoll das Myſterium mehr ſein;
Aus jenem Buche bricht der Morgen gewaltig in die Zeit hinein.
Du wirſt das letzte Reich verkünden, das tauſend Jahre ſoll beſtehn,
Wirſt überſchwenglich Weſen finden, und Jakob Böhme wiederſehn.

Auch der beſonnenſte Menſch wird unter ſolchen Influenzen aus ſeinem natürlichen Kreiſe geriſſen und ſpricht Weiſſagungen. Der bodenlos nüchterne A. W. Schlegel bedauert, daß die gegenwärtige Phyſik die Natur entzaubere. Wenn Schiller von der entgötterten Natur ſprach, ſo war damit nur die Lebloſigkeit der abſtract verſtändigen Naturbetrachtung gemeint, hier aber wird gerade die verlorne Willkühr, die geiſtloſe Anomalie zurückgewünſcht. — „Wenigſtens für die Poeſie iſt die Aſtrologie eine unentbehrliche Idee, ebenſo die Magie, die unmittelbare Herrſchaft des Geiſtes über die Natur zu wunderbaren, unbegreiflichen Wirkungen. Die Natur ſoll uns wieder magiſch werden, wir ſollen im Phyſiſchen nur geiſtige Intentionen erblicken, alle natürlichen Wirkungen müſſen uns, wie durch höheres Geiſterwort, durch geheimnißvollen Zauberſpruch hervorgerufen erſcheinen. Die Natur iſt für uns ein uralter Autor,

der in Hieroglyphen geschrieben hat. Auf dem Dunkel, worin sich die Wurzel unsers Daseins verliert, auf dem unauflöslichen Geheimniß beruht der Zauber des Lebens, es ist die Seele der Poesie. Die Aufklärung, die gar keine Ehrerbietung vor dem Dunkel hat, ist ihre entschiedne Feindin. Die Natur spricht dem Poeten ihre Gesetze in der Bildlichkeit der Erscheinungen vor, die er unvollkommen nachlallt, in verworrenem Verständniß, aber entschiedenem Gefühl.'' Diese poetische Verklärung des Aberglaubens weiß ihn denn auch auf andere Weise zu rechtfertigen: die abergläubische Furcht gehöre mit zu den Bestimmtheiten unsers Wesens! man habe das Schlimme z. B. der Hexenprocesse u. s. w. übertrieben!! neben der schwarzen Magie habe es damals eine weiße gegeben, um jene zu paralysiren!!! Und diese Offenbarungen trug A. W. Schlegel 1802 einem auserlesenen Cirkel von Damen und Herren zu Berlin vor!!!! Es ist nichts Wunderbares, daß gerade die feine Gesellschaft sich dieser neuen Theorie geneigt erwies, denn es lag dieser Vertheidigung der geistlosen Willkühr aristokratische Verderbniß zu Grunde: was den Romantiker vorzüglich gegen die Aufklärung empörte, war ihr Bemühen, ohne irgend eine Ausnahme für besondere Naturen gelten zu lassen, Alle gleichmäßig in das Joch gemeiner bürgerlicher Pflichten zu sperren, und Alle an dem Verständniß des Rechten theilnehmen zu lassen. Das Bestreben der aufgeklärten Physik ging mit dieser Moral Hand in Hand, auch hier sollte, ohne Ausnahme für besondere, höhere Naturen, auf der ganzen Welt das Joch gemeiner natürlicher Gesetze drücken!

— „Willst du in das Innere der Physik bringen, so laß dich einweihen in die Mysterien der Poesie! Diese Mysterien sind weiblicher Natur, sie verhüllen sich gern, und wollen doch gesehn und errathen sein. Aus den dynamischen Paradoxien der Physik brechen die heiligsten Offenbarungen der Natur von allen Seiten aus, das Licht der intellectuellen Anschauung ist zu der Region zurückgeführt, die als die erste Heimath derselben zu betrachten ist, nun werden wir den Menschen kennen, wenn wir das Centrum der Erde kennen*).'' „Aber für diese weitern Anschauungen der natürlichen Offenbarung ist erst das Herz das religiöse Organ. Indem es, abgezogen von allen wirklichen Gegenständen, sich selbst

*) Fr. Schlegel.

empfindet, *ſich ſelbſt zu einem idealen Weſen macht*, entſteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen ſich in Einer, deren wunderbares Object ein höheres Weſen, eine Gottheit iſt. Dieſer *Naturgott* ißt uns, gebiert uns, ſpricht mit uns, läßt ſich von uns eſſen, zeugen und gebären, und iſt der unendliche Stoff unſrer Thätigkeit und unſers Leidens. Aller Glaube iſt wunderthätig, *Gott iſt in dem Augenblicke, da ich an ihn glaube*. Denn iſt das Weltall nicht in uns? Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg, in uns oder nirgend iſt die Ewigkeit mit ihren Welten, Vergangenheit und Zukunft *)." — Der Romantiker hat ſeinen eignen Gott, er vertheidigt ihn gegen die Berührung der gemeinen Maſſe durch ariſtokratiſche Formen. „Die philoſophiſche Myſtik iſt die kräftigſte Vertheidigung einer ſymboliſchen Form gegen den profanen Sinn, für ihn müſſen Andeutungen genügen, Räthſel, über die er ſich abquälen mag, alle Schönheit iſt Allegorie, und das Höchſte kann man, eben weil es unausſprechlich iſt, nur allegoriſch ſagen."

Ebenſo wie die Lehre der Natur, wird auch die andere Seite der Philoſophie, die Lehre vom Geiſt, von der Poeſie ausgebeutet. „Durch den *transcendentalen Idealismus* iſt dem Dichter, der ihn zu benutzen verſteht, der Zauberſtab in die Hand gegeben, mit Leichtigkeit den Geiſt zu verkörpern. Daher iſt der Idealismus Nichts für ſich, ſondern nur Bildungsanſtalt, Werkzeug und Mittel für die Poeſie! dem Dichter wird empfohlen, nach Art des *Dante* den *Spinoza* als unendliches Weltgedicht in einer ſchönen Form darzuſtellen. Die Poeſie ſoll über den Menſchen hinausgehn, und zugleich Welt und Natur zu umfaſſen ſtreben."

Das Streben der Poeſie nach einem wiſſenſchaftlichen Inhalt zeigt ebenſowohl, daß ſie ſich ihres formellen Übergewichts bewußt iſt, — erſt durch *Hegel* iſt dieſes gebrochen — als daß das unglückliche Gefühl ihrer materiellen Leere ſie aus ſich heraustreibt. Der Wetteifer, in den ſie nun mit der Wiſſenſchaft tritt, iſt ein ungleicher, während dieſe in abgemeſſenem Schritt dauernde und glänzende Eroberungen machte, verlor die von ihr abhängig gewordene Dichtung das ſchöne Gefühl der Freiheit und den Glauben an ſich ſelbſt. Andrerſeits blieb auch die Wiſſenſchaft nicht frei von den Influenzen der Poeſie. Der philoſophiſche Geiſt verſenkte ſich in die dunkle Tiefe der

*) Novalis.

Phantaſie nnd des Gemüths, und ſelbſt die empiriſchen Wiſſenſchaften berauſchten ſich an den neuen Offenbarungen. Die Wirklichkeit, ſoweit ſich die Romantik mit ihr beſchäftigt, verwandelt ſich in eine Fata Morgana des Gemüths, unbeſtimmt und geſtaltlos wie dieſes ſelbſt, der metaphyſiſche Inhalt verfällt als freies Phantaſieſpiel der Laune, deren geheimnißvolle Dunkelheit nur in ihrer Unordnung beruht, es bleibt endlich keine andere Vermittelung mit dem Abſoluten, als durch Viſion, die in freiem Erguß die Welt überſtrömt, bis ſie endlich in eine fixe Idee erſtarrt.

Dieſes ewige Spiel ermüdet durch ſeine beſtändige Wiederholung, der Stoff, dem das Gemüth begierig nachſtrebte, verwandelt ſich ſofort in Schein, dieſer wird wieder zum Stoff gemacht, und ſo treibt ſich der unendliche Progreß in's Leere hinaus, das Gemüth erkennt ſeine Incommenſurabilität mit dem Wiſſen. Darum wendet es ſich, da es ſelbſt nichts ſchaffen kann, mit gemachter Begeiſterung zu den Erzeugniſſen ehemaliger Phantaſie.

Das rückwärts gekehrte Geſicht der Romantik durchſpäht die Formen aller Zeiten und Völker. Die Sage iſt das gemüthliche Mittelglied zwiſchen Geſchichte und Mährchen, da ſie ſich weder ganz in das luftige, träumeriſche Spiel des letztern verflüchtigt, noch in die harte Conſequenz der Geſchichte verſteinert, welche dem Gemüth nicht mehr zugänglich iſt. Die Sage hat außerdem noch das Gemüthliche, daß ſie locale und zeitliche Beſtimmtheit an ſich trägt. Die nächſte Beziehung aber zum Gemüth hat die religiöſe Mythe, weil ihre Geſtalten den Schein freier Idealität mit dem concreten Inhalt eines ſittlichen Volksbewußtſeins vereinigen.

Da die Romantik in ſich ohne die qualitative Beſtimmtheit iſt, alſo auch ohne Sympathie, ſo ſtöbert ſie in allen religiöſen Sagen ohne Unterſchied herum, ſie will die Beſtimmtheit, gleichgültig welche, ſie häuft das Entgegengeſetzte zuſammen, ohne die Einheit eines leitenden Princips, mit unendlicher Virtuoſität findet ſie ſich in alle religiöſe Formen. Der Romantiker naht ſich denſelben mit der gemachten Ehrfurcht des Neophyten, der ahnungsvoll, mit heiliger Scheu in den Tempel tritt, und ſicher iſt, das Heilige, Unausſprechliche zu finden, weil er es ſchon in ſich ſelbſt mitbringt. In dieſem bunten Durcheinanderwogen auf- und abſteigender Religionen verehrt er nicht die beſtimmte Religion, ſondern ihre bloße Abſtraction, ihren

Schemen. „All dieſe todten Schlacken der Religion waren einſt glühende Ergießungen des innern Feuers, es kommt darauf an, ſie von Neuem zu beleben. Nur in der unendlichen Menge verſchiedener Formen konnte die Unendlichkeit der Religion ſich ausdrücken. Nicht in einer einzelnen Religion, ſondern in dem Inbegriff aller iſt die wahre Religion zu faſſen. Nichts kann in der Geſtalt des bloß Allgemeinen mitgetheilt werden, weil es ſonſt nicht Etwas, ſondern Nichts wäre, was ſein will, muß ſich in einer einzelnen, durchaus beſtimmten Geſtalt als wirklich offenbaren. Die Religionen des ganzen Menſchengeſchlechts zuſammen machen die Religion aus, die unendlich iſt, und die kein Einzelner ganz umfaſſen kann*).“ „Schon iſt Einiges geſchehen, die wenigen Myſtiker, die es noch giebt, bilden mehr oder weniger das rohe Chaos der ſchon vorhandenen Religionen. Aber nur einzeln, im Kleinen, thut es im Großen von allen Seiten mit der ganzen Maſſe, und laßt uns alle Religionen aus ihren Gräbern wecken, und die unſterblichen beleben durch das Feuer der Kunſt**).“

— Hier kann man den Romantikern zurufen: Umſonſt ſucht ihr den lebendigen Chriſtus bei den Todten! ruft alle Geſpenſter der vergangnen Götterwelt aus ihrem unterirdiſchen Schattenreich herauf, keine Poeſie kann ihnen ein Leben einhauchen, das ſie nur im lebendigen Bewußtſein beſaßen. Einmal und nicht wieder! —

„Schon die Poeſie fordert die Wiedergeburt der Religion als die einzige Möglichkeit auch der poetiſchen Verſöhnung. Wir haben keine Poeſie, weil uns die objectiv äſthetiſche Vorſtellung, die allen Formen zu Grunde liegen muß, weil uns eine Mythologie fehlt. Das Centrum der Poeſie iſt in der Mythologie. Dem modernen Dichter gebricht es an einem feſten Halt für ſein Wirken, an einem mütterlichen Boden, einer lebendigen Luft. Aus dem Innern muß Jeder für ſich arbeiten, jedes moderne Werk iſt eine Schöpfung aus dem Nichts. So lange wir keine ſubſtantielle Grundlage für die poetiſche Anſchauung haben, iſt von einer allgemein gültigen Kunſt keine Rede, das höchſte Heilige bleibt immer namenlos und formlos, dem Zufall überlaſſen. Wenn dies nicht ewig ſo bleiben ſoll, ſo müſſen wir eine neue Grundlage der Dichtung mit Bewußt-

*) Schleiermacher.

**) Fr. Schlegel.

sein erzeugen. Diese neue Mythologie muß aus dem tiefsten Schacht des Geistes herausgearbeitet werden, es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bett und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie, und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte enthält, ein Chaos, das nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu gestalten.“

Aber auch dieses unendliche Gedicht wird durch die Reflexion zu einem bloßen Symbol herabgesetzt. „Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Idee. Sucht ihr eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, laßt die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen, dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei, und ganz vom Sinnenschein abgezogen *).“ So tritt eine esotorische, monotheistische Religion, als Fortsetzung der alten heidnischen Mysterien, neben die exoterische, die mit aller Pracht der Symbolik auf die Sinne wirkt. „Wenn die Mysterien und die Mythologie durch den Geist der Physik ergänzt sein werden, so kann es möglich sein, Tragödien zu dichten, in denen alles antik, und die dennoch geeignet wären, durch ihre Bedeutung den Sinn des Zeitalters zu fesseln. Unsere Zeit verräth durch mannigfache Symptome, daß sie nicht unfähig ist, ein solches Kunstwerk hervorzubringen. So ist durch den transcendentalen Idealismus in der Geisterwelt ein fester Punkt constituirt, von dem aus die Kräfte des Geistes nach allen Seiten in steigender Entwickelung sich ausbreiten können, sicher, sich selbst in der Rückkehr nie zu verlieren. Er ist ein Beispiel für die neue Mythologie, ja, diese künstlich geordnete Verwirrung, die reizende Symmetrie der Widersprüche, der wunderbar ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst im kleinsten Gliede des Ganzen lebt, ist schon selbst eine indirecte Mythologie, eine Darstellung in Arabesken, der ältesten und ursprünglichen Form der menschlichen Philosophie. Aber auch sonst treibt dies junge Leben überall sprossend hervor, das graue Alterthum will wieder lebendig werden, und die fernste Zukunft der Bildung sich schon in Vorbedeutungen melden. Alle Mythologien müssen wieder erweckt werden, nach dem Maaßstab ihrer Bildung, ihres Tiefsinns, soweit sie also brauchbar sind für die speculative Richtung der Gegenwart **).“

*) Schelling.

**) Fr. Schlegel.

Aber schon ein Jahr darauf ist die eigne Unfähigkeit, ein wirklich lebendiges Werk der Art auch nur zu sammeln, in's Bewußtsein getreten, und nach dem Orient, als der Quelle aller Mythologie, nur noch eine blöde Sehnsucht gewandt. „In Indien ist der europäische und asiatische Geist zur höchsten Schönheit vereinigt, hier findet die geistigste Selbstvernichtung der Christen und der üppigste, edelste Naturalismus der Griechen ihr höheres Urbild. Denkt man nach über die höhere Sinnesart, welche, selber göttlich, alles Göttliche ohne Unterschied in ihrer Unendlichkeit zu umfassen weiß, so wird uns, was man in Europa Religion nennt, oder auch ehedem genannt hat, kaum noch diesen Namen zu verdienen scheinen, und man möchte demjenigen, welcher Religion sehn will, anrathen, er solle, wie man nach Italien geht, um die Kunst zu lernen, ebenso zu seinem Zweck nach Indien pilgern, wo er gewiß sein darf, wenigstens noch Bruchstücke zu finden. Der katholischen Religion ist es zwar bis auf einen gewissen Grad gelungen, den künstlichen Glanz und Reiz, die poetische Mannigfaltigkeit und Schönheit der griechischen Mythen und Gebräuche sich zu eigen zu machen, aber auch das wenige Gute, was dadurch erreicht wird, mußte theils nur Anlage bleiben, theils bald verschwinden oder entarten wegen der durchaus fehlerhaften politischen Constitution und der klimatischen Unfähigkeit zur Religion. Der Charakter Europa's ist jetzt zum Vorschein gekommen. Die gänzliche Unfähigkeit zur Religion, die absolute Erstorbenheit der höhern Organe, dabei das absolute Nichtgefühl für alles Große, was schon wirklich auf Erden war, alles das muß den denkenden Mann mit einer Verachtung gegen seine Zeit erfüllen, die wieder zur Gleichgültigkeit wird. Tiefer kann der Mensch nun nicht sinken, und so ist selbst in der Revolution nichts Positives für die Menschheit verloren gegangen, denn es war nichts da. So wäre nun wenigstens Raum für etwas Neues, und eben weil Alles zertrümmert ist, findet man Stoff zu Allem. Sollte es aber Ernst sein mit einer Revolution, so müßte sie aus Asien kommen, in Europa ist für sie kein Organ mehr, im Orient aber kann die Möglichkeit des Enthusiasmus nie so bis auf die letzte Spur vertilgt werden *).“ —

Dergleichen trug man damals (1802) dem feinen Publikum zu

*) A. W. Schlegel, Europa.

Berlin vor, und die blasirte Zeit amüsirte sich dabei. Indien wurde nun das gelobte Land der Phantasie, und eine ganze Reihe von Schriftstellern suchten das Gold der poetischen Religion aus diesem Schacht heraufzufördern. Unter diesen ist Görres der Bedeutendste. Unter seiner üppigen Phantasie *) verwandelt sich die ganze Geschichte in eine symbolische Mythologie. — „Die Menschheit ist von oben hergekommen. Als die Natur ihren schönsten Sohn, den Menschen geben, da freuten sich alle Götter, wie sie, eine göttliche Madonna, um das geliebte Kind schwebte. Höhere Wesen, Sonnengeborne, unsichtbare Geister sandte ihm der Vater als Gespielen zu, sie pflegten sorgsam seine höheren Kräfte, und erklärten ihm in kindischem Geschwätz die stummverschwiegenen Hieroglyphen des Lebens, die Bildersprache, in der sich die Natur mit ihm unterhielt. Das Kind lernte die Geheimnisse der Natur und der Götter in den Blumen lesen, aber als seine Kräfte gewachsen und seine Leidenschaft erwacht war, da mußten die Kinder der Sonne scheiden, die Erde zog sich in sich selbst zurück, und nur noch in den hohen Mythen lebte das Göttliche fort, in ihnen wurde der Anblick des goldnen Jugendalters aufbewahrt. Und kennt ihr das Land, wo die Menschheit die frohen Kinderjahre lebte? wo die junge Phantasie zuerst in dem Blüthenduft sich berauschte, und in dem süßen Rausch der ganze Himmel in zauberischen Visionen sich ergoß? An die Ufer des Ganges, da fühlt unser Gemüth von einem geheimen Zug sich hingelenkt, dahin gelangen wir, wenn wir dem Strom der heiligen Gesänge bis zur Quelle folgen. Schaffend hatte die Gottheit im All sich offenbart, da offenbarten nachschaffend sich die Götter in der heiligen Mythe, Indiens reiche Natur schwellt in dieser Mythe üppig uns entgegen, zarte, wundervolle Blumen, die mit fremden Augen uns ansehn, in fremder Sprache zu uns reden. Wie ein heiliges Feuer trugen es die Völker auf ihren Wanderungen umher, nur matter und matter glühte es auf, wie sie weiter von der Heimath sich entfernten. Aber selbst in der Edda tief im Eis des Pol's ist die heilige Gluth nicht erstickt, sie glüht im Innern, wie Islands Feuerberge. Unser ganzes Wissen ruht auf diesen einfach großen Überlieferungen der Urwelt. Diese Welt liegt in der Tiefe der Vergangenheit begraben, selbst die Christliche Mythe dringt nicht so tief in die Mysterien der

*) Glauben und Wissen, 1804.

Religion ein als die Indische, weil sie durch praktische Tendenzen abgeleitet wird. Es ist nun an der Zeit, den Schleier von diesen Mysterien hinwegzuziehn.“

Das Kunstwerk einer allgemeinen Mythologie wird durch die Vermischung der vorgefundnen mythologischen Fragmente mit naturphilosophischen Speculationen hervorgebracht. Hier nur Einiges davon. „Die Schöpfung begann mit dem Ausfluß des göttlichen Wesens in weiblicher Form, während das, wovon es ausging, in männlicher erschien, Beide, in einander aufgelöst im Medium des Überschwenglichen, bildeten ohne Zeugung das Wesen der Gottheit. Dieser Trinität entsprechen die Kräfte der Natur. Als die Gottheit in der ewigen Natur sich selbst erkannte, da war das Mysterium der Schöpfung vollendet. — Das Alles geht in einem großen Ei vor sich. — Die Personen sind: der Mann, das Weib und die fortwährend empfangende Jungfrau, so auch in der christlichen Mythe: der Vater, der über dem Chaos brütende Geist (die Mutter), und der Sohn als Neutralisation des Products: der Vater wird sich in der Weltseele Object, die dritte Person in der Indifferenz. Dann folgen die Titanenkämpfe, die Symbole von dem Widerstreben der brutalen Natur gegen den Geist, endlich die Apokalypse, als christliche Mythologie, die freilich am allergedankenlosesten aussieht. In der neuen Zeit, die mit dem Christenthum beginnt, war erst die gänzliche Austreibung aus dem Paradiese der Natur vollendet, und die Welt der mühseligen Freiheit begann. Aber ein allerhöchster Instinct ist in die Seelen eingepflanzt, der sie immer wieder in den Abgrund der Gottheit treibt, oben im heißen Zenith aller Kräfte, in den Sternenschleier eingehüllt, wird ein unbegreiflich geheimnißvolles Etwas weben, kein Sinn wird es ergründen, keine Anschauung es fassen, eine Hieroglyphe der ganzen Schöpfung, die von sich selber wieder eine Hieroglyphe ist, ein Räthsel, das sich immer selbst löst und doch ewig unergründlich ist u. s. w. — Einsam ziehn die Göttervögel (die Horen) durch den stillen Äther, ungezählt sind ihre Schaaren, majestätisch langsam ziehn sie durch die Räume der Unendlichkeit einher, die ersten erreicht ein sterbliches Auge nicht, die hintersten sieht keine Zeit vorüberziehn, aber Alle trägt das Überschwengliche, Alle wird die Gottheit sie in ihren Schooß sammeln.“ —

Dort mögen sie dann ruhen; ihr von Görres concipirtes Ab-

bild auf Erden hat keinen Beifall gefunden, und die absolute Mythologie ist nicht die Seele der modernen Poesie geworden.

Der Bund der Religion mit der Wissenschaft war ein illusorischer, weil durch denselben das Wissen sich in einen unbestimmten Schimmer verlor, die Forschung in den mythischen Vorstellungen konnte zu keinem Resultat führen, weil der göttliche Funke fehlte, der diese wüsten Trümmer hätte beleben können. Darum ruft die romantische Religion die Kunst zu Hülfe, sie soll ihre bildende Kraft auf das Überirdische wenden und es gestalten.

„Der innige Bund, welcher Kunst und Religion vereinigt, die gänzliche Unmöglichkeit, der erstern eine andere poetische Welt zu geben, die zweite zur wahrhaft objectiven Erscheinung anders als in der Kunst zu bringen, macht die wissenschaftliche Erkenntniß derselben dem echten Religiösen zur Nothwendigkeit. Ich meine nicht die unheilige Kunst der schlaffen Sinnlichkeit, das verwerfliche Gepräge der Verderbniß und Civilisation, ich rede von einer heiligen Kunst, welche ein Werkzeug der Götter, eine Verkünderin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Idee ist, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Grund dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist, als die göttliche Wahrheit. Wenn Plato gegen die Poeten seiner Zeit eiferte, so war das gegen ihren sinnlichen Charakter, es war die Vorahnung der christlichen Poesie, welche den Charakter der Unendlichkeit trägt *)." „Religion und Kunst stehen neben einander wie zwei befreundete Seelen, die ihrer Verwandschaft, obgleich sie sie ahnen, noch unbewußt sind. Sie zusammen zu leiten und in Ein Bette zu vereinigen, das ist das Einzige, was die Religion zur Vollendung bringen kann. Schon seh' ich einzelne bedeutende Geister eingeweiht in diese Geheimnisse aus dem Heiligthum zurückkehren, die sich nur noch reinigen und schmücken, um im priesterlichen Gewande hervorzugehen **)." „Nicht helle Klarheit soll von dem Kunstgebilde strahlen, nicht durchsichtig soll sich sein Innerstes dem Blick erschließen: eine liebliche Dämmerung, ein gefälliger Schein, soll um seine Oberfläche spielen und uns in seine unergründliche Tiefe laden. Das Tiefverborgene, das Unaussprechliche ist der wesent-

*) Schelling.

**) Schleiermacher.

liche Reiz der Kunst, ihre Natur ist das Weibliche, sie bedarf der Wahrheit nicht, denn Psyche's Lampe macht der Amor fliehn, das Licht thut dem Gemüthe nicht Noth, nur im Dunkel erwacht die Liebe. Das Wissen ist trotzig und nicht fromm, und reißt der reizenden Verschämtheit den Schleier ab. Wohl spricht auch in den Hieroglyphen eine hohe Philosophie sich gleichsam in der orientalischen Blumensprache aus, und das Gemüth ahnt den verborgenen Sinn, aber es sucht ihn nicht, und ergiebt sich willig der zarten Täuschung, weil ihm der Liebreiz genügt. Das Wesentliche des Gemüths ist die bewußtlose Thätigkeit, mit den Idealen der Kunst bezeichnet es nur schwach und bleich, was es im Rausch der göttlichen Inspiration empfangen hat, und was die gemeine Nüchternheit als Wahn verhöhnt *)."

Der Cirkel der Romantik springt in die Augen: die Kunst soll der Religion einen Inhalt geben, sie, die selbst reine Form ist, sie soll die Religion zugleich offenbaren und hervorbringen, sie soll bestimmen und bestimmt werden.

Die Begriffsverwirrung ist zu allen Zeiten nirgend so groß gewesen, als in der Ästhetik. Die durch das Christenthum vollendete Alleinherrschaft des Geistes wollte alles Wirkliche sich unterwerfen, und das Maaß der ästhetischen Beurtheilung war die Kategorie der Bedeutung. Hinter den Tönen, Farben, Worten sollte das Unendliche liegen, das dem betrachtenden Geist angemessen wäre, kaum ließ man das immante Gesetz der Kunst in symbolischer Deutung bestehn. Wenn bei dem einfachen Menschen der Sinn durch die Fülle der Töne und ihre angemessne Verbindung befriedigt wird, und um so ausgebildeter erscheint, je strenger er in dem prachtvollen Reichthum eines Oceans von Tönen den gemessenen Schritt und die durchgreifende Harmonie herauserkennt, und im schärfsten Unterscheiden sich der Einheit des Gefühls doch nicht entäußert, so ist diese natürliche Auffassung dem romantischen Geist zu profan: der Geist hat die Fähigkeit verloren, seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Sinnliche zu richten, er muß sich stets etwas dabei denken. Dieses subjective Denken, welches beziehungslose Objecte willkührlich verknüpft, ist aber eine Selbsttäuschung, es besteht in nichts Anderem, als daß die mit ähnlichen Tönen zu einer frühern Zeit verknüpfte Vorstellung, welche

*) Görres.

Verknüpfung eine ganz äußerliche geweſen ſein kann, in der Erinnerung hervortritt, und, indem ſie ſich im Gebiet beſtimmter, unausſprechbarer Gefühle bewegt, die nur auf Töne beſchränkte Welt der Muſik zurückdrängt. Indem der Geiſt die Harmonie dadurch zu adeln glaubt, daß er ihr einen andern Sinn unterlegt, ſetzt er ſie zu einer Magd herab. Nun iſt allerdings der Geiſt den Dingen immanent, alſo auch der Muſik, es giebt auch im Gebiet des Sinnlichen nichts Geiſtloſes, aber es iſt ihr eigner Geiſt, der in den Tönen waltet. Wenn die Muſik eine Geſchichte hat, und dieſe ſehr wohl der allgemeinen Geſchichte des Geiſtes entſpricht, wenn die dialektiſchen Beſtrebungen der Reformation, in alles Natürliche den Geiſt einzubilden, mit den contrapunktiſchen Hand in Hand gehn, ſo iſt nicht das eine aus dem andern abzuleiten, ſondern beide ſind Manifeſtationen Eines Geiſtes. Sobald aber die Muſik verſucht, Gedanken oder Anſchauungen u. ſ. w. wirklich zu malen, ſo hört einerſeits ihr äſthetiſcher Sinn auf, andrerſeits bringt ſie es doch nicht weiter, als zur Nachahmung von andern Tönen. — Wem fällt bei den Klängen der Marſeillaiſe nicht die ganze Revolution mit ihren Schlachten und Schaffotten ein, wem taucht nicht in ihr der blutige Geiſt der Freiheit in aller Gewalt jugendlicher Leidenſchaft auf? Aber das ſagt uns nicht die Sprache der Töne, ſondern die äußerlich mit denſelben verknüpfte Vorſtellung. — Muſik iſt die Entfaltung der Stimmung, Stimmung iſt aber das Unbeſtimmte, welches vor der Beſtimmtheit ſo ſich ſcheut, daß es unmittelbar vergeht, wenn es ſich beſtimmen will. Die religiöſen Gefühle und Stimmungen an ſich ſind wechſelnd und unbeſtimmt wie die profanen, was ſie weſentlich von dieſen unterſcheidet, iſt der durchſcheinende Gedanke, und dieſer iſt den Tönen fremd. Wenn man von dem in einem muſikaliſchen Ganzen ausgedrückten Gedanken ſpricht, ſo iſt dieſer Gedanke nichts anders, als ein harmoniſcher Wechſel ſchöner Empfindungen.

Man kann nicht ſagen, daß die Romantik auf die Muſik beſonders gewirkt habe, die ihr doch am nächſten lag, dagegen iſt ihr Einfluß auf die plaſtiſche Kunſt, zu der ſie ganz ohne Beziehungen ſchien, ein merkwürdiger und bedeutender geworden. Die Muſik lebt in einer eignen Welt, und kann ſich jeder Bewegung des objectiven Geiſtes entziehn, die plaſtiſche Kunſt aber hat nothwendig einen äußern Gegenſtand, und kann ſich, ſobald dieſer der ſubjectiven Vorſtellung verfällt, eines nachtheiligen Einfluſſes nicht erwehren. Die

Kunst, deren Inhalt die schöne sinnliche Natur ist, soll alsdann der Verherrlichung des Übersinnlichen dienen, sie hat ihren Zweck nicht mehr in sich, sondern muß sich an ein stoffliches Interesse knüpfen. Ihr Charakter wird ein symbolischer, sie soll Ahnungen des Unendlichen erwecken, sie soll nicht die plastische Sinnlichkeit, sondern den romantischen Sinn, das träumerische Gefühl des Unendlichen befriedigen. Man sammelt die altdeutschen Gemälde auf Goldgrund mit bräunlichen, verzerrten Gesichtern, diese Copien des Hospitals und Schindangers mit unmöglichen Verhältnissen, diese in der Luft schwebenden arabeskenartigen Gestalten, und nennt sie den hohen Stil deutscher Kunst. Daß sie häßlich und unnatürlich sind, gereicht ihnen in diesem Sinn nur zur Empfehlung, denn um so reiner tritt das Symbolische hervor. Der modernen Kunst wird es vorgeworfen, dieser alten streng geistigen Richtung untreu geworden zu sein, die christlichen Gegenstände seien noch keineswegs durch die alten Maler erschöpft, um so mehr sei es zu beklagen, daß ein übler Genius die gegenwärtigen Künstler von dem Ideenkreis und den Gegenständen der alten Maler entfernt habe. In den Zeitschriften der Schlegel werden diese Ansichten auf die einzelnen Kunstgegenstände angewendet, der Kunstroman wird eine stehende Gattung. Wackenroder's Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (1797) eröffneten dies geistreiche Schwindeln, wo vor dem allgemeinen Enthusiasmus jede Bestimmtheit ein Ende hat, die ungestüme Gluth jugendlicher Entzückung drängt jede Sicherheit der Betrachtung zurück, geistige, besonders religiöse Motive erscheinen als die alleinigen Träger des künstlerischen Genius. Diese Herzensergießungen verrathen schon eine entschiedene Neigung zum Katholicismus, wenn auch vorläufig erst ästhetisch, weil hier die romantische Theorie von der äußern Inspiration unmittelbar in's Leben griff, und weil der schneidende Eifer des religiösen Denkens nicht mehr störend eintrat, wenn der Sinn in dem süßen Meer heiliger Gefühle hinsterben wollte. Im Franz Sternbald (1798) wird die Poesie des Künstlerlebens vom romantischen Lichte beglänzt, einem Schüler wird prophezeit, er werde gewiß ein großer Maler werden, weil er große Gedanken hege, und mit brünstiger warmer Seele die Bibel lese, das Lutherthum wird angegriffen, weil es statt der Fülle einer göttlichen Religion eine dürre vernünftige Leerheit erzeuge, die alle Herzen schmachtend zurücklasse. Die Figuren und Abentheuer in diesem

Roman sind bunt genug, aber wie von Dragant, niedliche Spielsachen für kindliche Gemüther. Der Grund, auf dem diese Puppen sich bewegen, ist Waldesgrün im Mondschein, und ihre Bewegung wird getragen von einem unausgesetzten Waldhornschall. Das Waldhorn ist das am meisten romantische Instrument, weil es von weitem am besten klingt.

Diesen Theorien eine entsprechende äußere Anschauung zu geben, legte man Galerien an, die unmittelbar dazu bestimmt schienen, den Sinnen Hohn zu sprechen. Wie man eine künstliche Mythologie als objectiven Inhalt der Poesie herzustellen suchte, so für die Plastik einen romantischen Anschauungskreis. Die Grundlage desselben bildeten die gewöhnlichen religiösen Bilder, die Eccehomo, Stabatmater, die Martyrien; indessen neigte man sich doch denjenigen Bildern zu, die bei einer noch fernern symbolischen Bedeutung eine größere Fülle der Sinnlichkeit zuließen: die sternbekränzte Mutter Gottes mit dem Monde zu ihren Füßen als sideriſche Königin, die reine Jungfrau unter üppigen Blumen, das dunkle Gesicht des Mohrenkönigs unter dem Scharlachturban zu den Füßen des hell leuchtenden Götterkindes u. s. w. Gestalt und Farbe wetteifern also doch mit dem rein Symbolischen. Wie dem aber auch sei, „die Kunst darf nie von ihrer ursprünglichen Bestimmung, der Verherrlichung der Religion, abweichen, ohne zwischen mißverstandener Idealität und bloßem Effect schwankend endlich in eigentliche Gemeinheit sich zu verlieren.“ Von dieser Bestimmung aber sei leider jetzt die Kunst abgefallen, daher sei sie selbst nur noch ein Fragment. Es kommt dann noch die neue Marotte hinzu, die Kunst als einen unmittelbaren, natürlichen Ausdruck zu fassen. Der Sinn geht auf das Nächste, darum wäre die rechte Kunst national, local und zeitlich bestimmt; je tiefer wir in die Vergangenheit zurückgingen, desto reiner offenbare sich die Kunst. Rafael sei durch die Nachahmung der Antike sich selber untreu geworden, und habe die Kunst verdorben. So wären denn die alten ägyptischen Götzenbilder die normalen Ausdrücke des Schönen, zum wenigsten ebenso, wie die griechischen, weil sie gleichfalls die Heiligung der Ursprünglichkeit an sich tragen, und jede Richtung nach dem Idealen hin wäre ein Abfall von dem wahren Wesen der Kunst. Der Geist ist hier vollständig von sich abgefallen, und hat sich der rohen, empirischen Natur in die Hände gegeben. Er erkennt nicht, daß die Religion in ihrer Reinheit, als die losgebundene,

maaßlose Energie des bloß subjectiven Gefühls, geradezu der plastischen Kunst feindlich sein muß. Nur insoweit ist der Vorwurf gegen die Reformation, als habe sie die Entwickelung der plastischen Kunst aufgehalten, gegründet. Die Reformation war die Erneuerung des Glaubens; und jede Regeneration des religiösen Bewußtseins wirkt störend und verwirrend auf die Freiheit der sinnlichen Anschauung.

Die symbolische Kunstform wird ebenso als das Höchste der mittelalterlichen Architektur anerkannt: „der Ausdruck des zu Gott emporsteigenden Gedankens, der, vom Boden losgerungen, gerade aufwärts zum Himmel zurückfliegt, das ist es, was Jeden mit dem Gefühl des Erhabenen beim Anblick dieser wie Strahlen emporschießenden Säulen, Bogen und Gewölbe erfüllt; aber auch alles Andere ist bedeutend und sinnbildlich: der Altar gegen Sonnenaufgang, drei Thürme entsprechen dem Mysterium der Gottheit, in dem Bau die Kreuzform, die schlanken Strebepfeiler bilden den sehnsüchtigen Aufflug des Gemüths zum Unendlichen nach, die Grundfigur aller Zierrathen ist die Rose, das Symbol der christlichen Liebe: daraus ist selbst die eigenthümliche Form der Fenster und Thüren abzuleiten, auch aller Blätterschmuck. Alle diese Formen stimmen innigst zusammen und bilden ein Ganzes.“

Allein die romantische Kategorie der Bedeutung hat in der modernen Baukunst ebensowenig durchdringen können, als die classische der Schönheit; das allgemeine Princip der neuern Zeit, die Zweckmäßigkeit, hat überwogen. Dagegen hat sich die Malerei, bei der von einem eigentlichen Zweck nicht die Rede sein konnte, entschieden den romantischen Influenzen gefügt, und wir werden später darauf kommen, wie die verschiedenen Richtungen der modernen Malerschulen in Deutschland nur die Ausbildung einzelner Seiten des romantischen Princips darstellen.

Wenn in der Musik und der plastischen Kunst die Versöhnung mit der Religion immer eine zweideutige bleiben mußte, da die Harmonie der Farben und Töne ihren sinnlichen Charakter zu deutlich an der Stirn trägt, so giebt sich die Poesie gefälliger, weil ihr Element, das Wort, der Gedanke, mit zu den Trägern der Religion gehört. Es fragt sich nun, wie die poetische Darstellung der Religion gedacht werden soll. Der Poet tritt, wenn er sich der heiligen Gegenstände zu bemächtigen sucht, offenbar schöpferisch auf; er giebt sich nicht hin, sondern bringt selbstthätig hervor, und ist insofern

irreligiös. Wenn also eine Religion, der es gelüstet, zu entstehn, die Poesie zu Hülfe ruft, so muß sie bald, wenn es Ernst ist, sich mit Abscheu von einer solchen Profanation abwenden. Auch hier erweist sich das Bündniß der Religion mit der Kunst als illusorisch, und beide werden in diesem unnatürlichen Verhältniß aus ihrem Kreise gerückt.

Die Religion bezieht sich auf das Übersinnliche im Allgemeinen; die Romantik ist liberal, es kommt ihr auf die Qualität ihrer Götter nicht an. Darum wird selbst der widersinnige Gebrauch der heidnischen Mythologie in den christlichen Epikern als ein schönes Bilderspiel sinnreicher Allegorie gerechtfertigt. Klopstock habe in der Dichtung dadurch den allein richtigen Weg angedeutet, daß er eine mythologische Poesie gewollt; er habe nicht nur die christlichen, sondern auch die altnordischen Göttergestalten aus ihren Gräbern erweckt. Für die neu aufkeimende Zeit wird als eine herrliche Morgenröthe Tieck's Genoveva (1800) begrüßt, diese religiöse Fratze, die aus einer sinnlich leidenschaftlichen Sage herausgedreht ist, und die von solchen Wolken Blüthenstaub umwoben wird, daß kein bestimmter, fester Gegenstand auftauchen kann. „Du, in der Dichterbildung reinsten Blüthe, bringst uns verwandelt wieder jene Zeiten, wo Adam auf der Bähn' erschien und Eva." Aber das Publikum hatte den Geschmack an Adam und Eva, an Bileam's Eselein und Schmerzenreich's Hirschkuh verloren; die heilige Genoveva mußte sich auf die romantischen Theetische beschränken. Auf der Höhe der Romantik bleibt die Poesie in genial aristokratischer Ferne, und dem gemeinen Verständniß verschlossen; darin ist auch die Verwandtschaft mit dem Sinn für Weissagung, für Wahnsinn überhaupt zu suchen, die Novalis ihr unterlegt. Beides ist exclusiv, und beides liegt in der Ohnmacht, sich allgemein verständlich zu machen.

Wie ein Schmetterling flattert der ästhetische Sinn von Blume zu Blume, und wird von keiner gefesselt. Diese Freiheit bringt Fluß und Anschaulichkeit in die religiösen Bilder: das Überirdische wird sinnlich gefaßt, und hört auf, in allen Beziehungen ein jenseitiges zu sein; der Geist nimmt seine Geschöpfe in sich zurück, vor denen er bis dahin im Staube gelegen. Wer ihnen dennoch treu bleibt, muß mit dem Geiste brechen, selbst mit seiner dunkeln, subjectiven Form, denn sie ist ein Act der Freiheit, und die reflectirte Religion endigt mit dem Seufzer der Entsagung.

Anders wird demnach die Auffassung der religiösen Poesie, sobald der entscheidende Kampf zwischen dem Heiligen und dem Schönen vorüber ist, und die Kirche gesiegt hat. In den Vorlesungen, welche F. Schlegel nach seinem Übertritt 1811 zu Wien hielt, wird der christliche Maaßstab, welcher nun der absolute ist, auch an die Dichter des Alterthums gelegt. „Bei aller Vorliebe für den Zauber der Darstellung können wir nicht umhin, dem verdammenden Urtheil des Philosophen, daß dieselben das Göttliche verunstaltet, beizupflichten. Dagegen haben die uralten orphischen Lieder — von denen wir Nichts wissen — eine viel tiefere Bedeutung gehabt, und die höhere religiöse Ansicht ausgesprochen, die später in den Mysterien niedergelegt wurde. In Äschylus lebt eine Vorahnung des Christenthums; er stellt den Untergang der alten, hohen Götter dar, und wie ihr erhabenes Geschlecht durch ein jüngeres von geringerem Werthe (!) verdrängt worden sei: eine Allegorie auf die ursprüngliche Erhebung und Größe der Natur und des Menschen, und wie beide allmälig — in den Perserkriegen — in Schwäche und Gemeinheit versanken!! Dennoch hat den alten Dichtern der richtige Begriff von Gott gefehlt, weil er ihrer Zeit überhaupt noch nicht enthüllt war, wenn man auch den Besten unter ihnen eine tiefgefühlte Ahnung des Göttlichen nicht absprechen darf. In diesem traurigen Zustand konnte Sokrates das Leben nur als ein Gefängniß der bessern Seelen, als eine Krankheit betrachten, und näherte sich dadurch den Vorhallen des Christenthums. Plato nahm für die Erkenntniß des Göttlichen eine höhere und übernatürliche Quelle an, doch konnte er den Zwiespalt zwischen Vernunft und liebender Begeisterung nicht ganz auflösen. Das Positive in seiner Philosophie war nur eine Erneuerung der alten asiatischen Lehre und eine unvollkommene Ahnung des Christenthums; durch sie erhob er sich über die griechische Weltanschauung. Aristoteles dagegen antwortet auf die höchsten Fragen dunkel, unbefriedigend und ganz unverständlich, weil er Vernunft und Erfahrung allein als Quellen der Erkenntniß annimmt; diese geben aber über die höchsten, unvermeidlichen Fragen keine Aufschlüsse. Überhaupt wurde bei den Griechen das eine Element des Menschen, die Erde, zu sehr und allein in Betrachtung gezogen; das andere höhere Element, den göttlichen Funken im menschlichen Geist, haben sie durch einen Raub vom Himmel gerissen, und dann gemeint, er sei zum Lohn der wohlgelungenen Fre-

velthat nun ihr eigen geblieben. Eine innige Annäherung an das Christenthum findet sich in den poetischen Religionsvorstellungen der Indier und Perser. Diese Ähnlichkeit ist keine zufällige: sowie die Erscheinungen der Natur durch den Zusammenhang eines gemeinsamen Lebens überall in einander greifen, so stehen in einer höhern Region auch alle Wahrheiten, die sich auf das Göttliche beziehn, in unsichtbarer Berührung. Wem Eines gegeben ist, der kann weiter fühlen, er ahnet wenigstens das Ganze: nur der erste Lichtfaden der Wahrheit muß von Oben gegeben sein, denn selbst kann ihn der Mensch nicht hervorbringen, so wenig als er seinen sterblichen Leib selbst erschaffen kann. Die heilige Schrift ist die Quelle aller Geschichte und aller Weisheit. Von diesem Standpunkt aus müssen die Versuche, das Christenthum poetisch darzustellen, verworfen werden. An und für sich selbst ist das Christenthum nicht eigentlich Gegenstand der Poesie; es kann weder Poesie noch Philosophie sein, es ist vielmehr das, was aller Philosophie zu Grunde liegt, ohne welche Voraussetzung diese sich selbst niemals versteht, sondern sich in leere Zweifelsucht oder einen ebenso leeren und nichtigen Unglauben verwickelt. Auf der andern Seite ist aber Christenthum das, was über alle Philosophie und Poesie hinausgeht, der Geist, der wie überall, so auch hier herrschen, aber nur unsichtbar herrschen soll, und nicht geradezu ergriffen und dargestellt werden kann. Der wahre Dichter fühlt in dem, was als das Gewöhnlichste und Alltäglichste gilt, eine höhere Bedeutung und einen tiefern Sinn heraus oder legt ihn ahnend hinein; die höhere und geistige Welt schimmern aus dem irdischen Stoff überall hervor. Der skeptische Dichter, der das schreckliche Räthsel des Lebens als solches hinstellt, kann die höchste Staffel der Poesie nie erreichen. Shakespeare's lyrische Gedichte zeigen uns, daß er in den Dramen gar nicht dargestellt hat, was ihn selber ansprach (!) oder wie er an und für sich (!) war und fühlte, sondern die Welt, wie er sie klar und durch eine große Kluft von sich und seinem Zartgefühl geschieden sah (!). Er zeigt den Menschen in seinem tiefen Verfall, diese all sein Thun und Denken durchdringende Zerrüttung, überall aber schimmert die Erinnerung an die ursprüngliche Hoheit des Menschen durch. Der wahre Dichter (z. B. Calderon) löst das Räthsel; er führt das Leben aus der Verwirrung der Gegenwart heraus, und durch diese hindurch bis zur letzten Entwickelung und endlichen Entscheidung. Dadurch

greift seine Darstellung in die Zukunft ein, und stellt uns die Geheimnisse des innern Menschen vor Augen. Denn die echte Romantik beruht allein auf dem im Christenthum herrschenden Liebesgefühl, in welchem selbst das Leiden nur als ein Medium der Verklärung erscheint, so daß der tragische Ernst der alten Schicksalslehre sich in ein heitres Spiel der Phantasie auflöst.“ *)

Da der Inhalt der Poesie nur die Ironie der Liebe ist, die allen Stoff verschlingt, so kommt es dem vollendeten Katholiken zuletzt nur auf die Form an; Athalia und selbst Alzire sind ihm heilig, obgleich die letztere den verhärtetsten Spötter der neuen Zeit zum Verfasser hat.

Dieses Liebesgefühl athmet auch in dem Streben der echten Mystiker; der Mystiker (z. B. J. Böhme) ist der eigentliche Dichter. Die neuern Dichter, die einen moralischen Inhalt aus sich selber herauszuarbeiten suchten, werden übel angesehn. Schiller heißt ein rastloser, in sich unbefriedigter und unruhig umhergeschleuderter Skeptiker; Göthe wird gar der deutsche Voltaire genannt: in ihm werde oft unter all' der mannigfaltigen Bildung fühlbar, daß es dieser verschwenderischen Fülle von geistigem Spiel an einem festen Mittelpunkt fehle. Indeß schon werden Annäherungen zur Wahrheit fast überall gespürt, und Schlegel hofft schließlich, die Rückkehr — zum Quietismus der alleinseligmachenden Kirche — solle ganz allgemein stattfinden, und die deutsche Philosophie einen Geist gewinnen, in dem man nicht mehr einen Zerstörer der Wahrheit werde zu fürchten haben.

Wir haben diese Fragmente eines spätern Standpunkts vorausgeschickt, um an der ästhetischen Auffassung den Contrast zwischen der strebenden und der resignirten Romantik nachzuweisen. Der bisherige Gang der Untersuchung hat uns gezeigt, wie in dem Bestreben, eine objective Mitte des Daseins zu finden, die Romantik zunächst ihre negative Kraft gegen alles Objective wandte, und sich dann wieder in alles Objective versenkte, um zu suchen und zu wählen. Sie hatte aber weder die Kraft der Verneinung, noch der Wahl, sie mußte zum unmittelbar Gegebnen zurückkehren.

---

*) Fr. Schlegel, Literaturgeschichte.

Fern im Osten wird es helle, graue Zeiten werden jung.
Aus der lichten Farbenquelle einen langen tiefen Trunk!
Aller Sehnsucht heilige Gewährung,
Süße Lieb' in göttlicher Verklärung.

Endlich kommt zur Erde nieder aller Himmel sel'ges Kind;
Schaffend im Gesang weht wieder um die Erde Himmelswind,
Weht zu neuen, ewig lichten Flammen
Längst zerstiebte Funken hier zusammen.

Lasse seine milden Blicke tief dir in die Seele gehn,
Und von seinem ewgen Glücke sollst du dich ergriffen sehn.
Alle Herzen, Geister und die Sinnen
Werden einen neuen Tanz beginnen.

Greife dreist nach seinen Händen, präge dir sein Antlitz ein,
Mußt dich immer nach ihm wenden, Blüthe nach dem Sonnenschein;
Wiest du nur das ganze Herz ihm zeigen,
Bleibt er wie ein treuer Freund dir eigen.

Unser ist sie nun geworden, Gottheit, die uns oft erschreckt,
Hat im Süden und im Norden Himmelskeime rasch geweckt;
Und so laßt im vollen Gottesgarten
Treu uns jeder Knosp' und Blüthe warten.

In der eigentlich christlichen Zeit gewann alles Irdische, das an sich dumpf und verworren erschien, seine Bedeutung nur durch das transcendente Licht, das aus einem unendlich reichen und gewissen Jenseits auf die Schattenwelt des Wirklichen fiel. Je klarer aber die Welt wurde, desto mehr trat der Himmel zurück. Indem alles Dunkle aus dem Jenseits entfernt wurde, verlor es auch alle Tiefe. Darum wendete sich die Romantik rückwärts zu der schönen Vorzeit der Religion, wie sie im Reflex der Sehnsucht erschien. Die mystische Liebesgluth und die heitere Farbenpracht des Mittelalters strahlte bedeutend in die kalt und grau gewordene Gegenwart hinein. Die Romantik verlor sich in das Labyrinth der Gnostik und Scholastik, und bannte gewaltsam den eignen ungläubigen Geist in den magischen Kreis erstorbener Gefühle und Vorstellungen.

Die neue Symbolik ist der rationalistischen, welche die religiösen Vorstellungen dem gemeinen Bewußtsein anpassen will, entgegengesetzt; gerade in dem Widerspruch derselben gegen den gesunden Menschenverstand soll sich ihre Göttlichkeit zeigen. Sie wendet daher die umgekehrte Abstraction an, indem sie das Realistische, Verstän-

dige wegläßt und nur das Wunderbare festhält. So versucht sie eine poetisch-mystische Restauration des Christenthums. —

„Die alte Welt neigte sich zu Ende, hinauf in den freien Raum strebten die unkindlichen, wachsenden Menschen. Die Götter verschwanden mit ihrem Gefolge, einsam und leblos stand die Natur. Mit eisernen Ketten band sie die dürre Zahl und das strenge Maaß." — Aber dieser abstracte, geschlossene Materialismus gab dafür dem freien Geist den unendlichsten Spielraum. — „Nach dem Einsturz der äußern Welt blieb dem poetischen Geist diejenige, worin sie einstürzte, die innere. Der Geist stieg in sich und seine Nacht und sah Geister." „Des Himmels Fernen füllten sich mit leuchtenden Welten — auch die Ferne verfiel der schadenfrohen Gewalt des Lichts, der Geist ward auf seine eignen Schöpfungen angewiesen. — In's tiefere Heiligthum, in des Gemüthes höhern Raum zog mit ihren Mächten die Seele der Welt, dort zu walten bis zum Anbruch der tagenden Weltherrlichkeit. Nicht mehr war das Licht der Götter Aufenthalt und himmlisches Zeichen, den Schleier der Nacht warfen sie über sich. In der weiten Nacht des Unendlichen stand der Geist nun einsam, die Nacht ward der Offenbarungen mächtiger Schooß. In ihn kehrten die Götter ein, und entschlummerten, um in neuer herrlicher Gestalt auszugehn über die veränderte Welt. Der neue Gott erschien in der Armuth dichterischer Hütte, ein Sohn der ersten Jungfrau und Mutter, geheimnißvoller Umarmung unendliche Frucht. Des Morgenlandes ahnende, blüthenreiche Weisheit erkannte zunächst der neuen Zeit Beginn; wie Blumen keimte ein neues, fremdes Leben in seiner Nähe. — Aber ohne Schmerz kann die Geburt einer neuen Welt nicht stattfinden. — Der unsäglichen Leiden dunkeln Kelch leerte der liebliche Mund; schwer lag der Druck der alten Welt auf ihm. — Aber es geht vorüber. — Entsiegelt war das Geheimniß, himmlische Geister hoben den uralten Stein vom dunkeln Grabe; Engel saßen bei dem Schlummernden, aus seinen Träumen zart gebildet (das nenne ich doch ein Christenthum aus Marcipan!); erwacht in neuer Götterherrlichkeit erstieg er die Höhe der neugebornen Welt, begrub mit eigner Hand den alten Leichnam in der verlassnen Höhle, und legte mit allmächtiger Hand den Stein, den keine Macht erhebt, darauf." — Nachdem das Gemüth in einer epischen Rhapsodie die Herrlichkeit seiner eignen Subjectivität angestaunt, bricht es lyrisch heraus — „Nach dir, Maria,

heben schon tausend Herzen sich; in diesem Schattenleben verlangen sie nur dich" u. s. w. Nun haben wir unsre eigne Welt gefunden, laßt uns singen und jubiliren! — „Wenn ich Ihn nur habe, hab' ich auch die Welt, selig wie ein Himmelsknabe, der der Jungfrau Schleier hält; hingesenkt im Schauen, kann mir vor dem Irdischen nicht grauen. Wo ich Ihn nur habe, ist mein Vaterland," u. s. w. — „Die Lieb' ist frei gegeben, und keine Trennung mehr; es wogt das volle Leben wie ein unendlich Meer, nur Eine Nacht der Wonne, Ein ewiges Gedicht." Kraft dieser Unendlichkeit sind die Menschen nun frei von der Macht des Schicksals, frei von den Fesseln der Natur und den dürren Abstractionen des Gesetzes. Der Heiland hat die Schrecken des Todes überwunden.

Hat Christus sich mir kund gegeben, und bin ich seiner erst gewiß,
Wie schnell verzehrt ein lichtes Leben die bodenlose Finsterniß.
Mit ihm bin ich erst Mensch geworden; das Schicksal wird verklärt durch ihn,
Und Indien muß selbst im Norden um den Geliebten fröhlich blühn.
Das Leben wird zur Liebesstunde, die ganze Welt spricht Lieb' und Lust,
Ein heilend Kraut wächst jeder Wunde, und frei und voll klopft jede Brust. —
O geht hinaus nach allen Wegen, und holt die Irrenden herein,
Streckt Jedem eure Hand entgegen, und ladet froh sie zu uns ein. —
Ein alter, schwerer Wahn von Sünde war fest an unser Herz gebannt,
Wir irrten in der Nacht wie Blinde, von Reu' und Lust zugleich entbrannt;
Ein jedes Werk schien uns Verbrechen, der Mensch ein Götterfeind zu sein,
Und schien der Himmel uns zu sprechen, so sprach er nur von Tod und Pein. —

Da kam der Heiland, der Befreier, ein Menschensohn voll Lieb' und Macht,
Und hat ein altbelebend Feuer in unserm Innern angefacht.
Nun sahn wir erst den Himmel offen als unser altes Vaterland,
Wir konnten glauben nun und hoffen, und fühlten uns mit Gott verwandt.
Seitdem verschwand bei uns die Sünde, und fröhlich wurde jeder Schritt,
Man gab zum schönsten Angebinde dem Kinde diese Gaben mit.
Durch ihn geheiligt, zog das Leben vorüber wie ein sel'ger Traum, u. s. w.

Es ist eine nicht gemeine Entdeckung, diese nächtliche Allmacht des freien Gemüths, diese innere Welt, welche die alte in sich begräbt. Die Realität dieses Jenseits ist nur, soweit das Diesseits als nichtig gilt: sie ist ein Symbol des Absoluten; sie ist nicht Erscheinung, sondern die Macht der Erscheinung. Indem die Reflexion zum Christenthum zurückkehrt, kann sie es nur symbolisch fassen.

Auf dieſe Weiſe hat zuerſt Schelling in einer glänzenden Darſtellung die Symbolik des Chriſtenthums auseinandergebreitet. In derſelben bewegt ſich die Geſchichte rein im Gebiet des Geiſtes, alſo der Vorſtellung, und die Philoſophie, ſo tief ſie ſich in die dunkeln Windungen, in den wunderbar verſchlungenen Bau der Religion einläßt, verliert ſich doch ſelbſt nicht. Der Geiſt iſt noch nicht von der Religion befangen, er weiß ſie als ſein, ihre Wunder ſind die ſeinen. —

„Die Einheit des Unendlichen im Endlichen objectiv darzuſtellen, iſt dem ideellen Reich des Chriſtenthums unmöglich. Alle Symbolik fällt in's Subject zurück, und die nicht äußerlich zu ſchauende Auflöſung des Gegenſatzes bleibt ein Myſterium.“ — Dieſer Ausſpruch iſt ſelber myſtiſch, ſein Sinn iſt dieſer. — Der Geiſt iſt der Natur in ſeiner Vorſtellung entfremdet; damit hat er einen Widerſpruch in ſich ſelbſt, denn er iſt ebenſo Natur. Seine ungeheure Kraft zeigt ſich darin, daß er die Abſtraction bis auf ſich ſelbſt ausdehnt. Wenn im Alterthum der Verſtand ſoweit abſtrahirte, daß er das Geiſtige und das Sinnliche in dem Individuum ſchied, ſo verlor er dabei nicht das Bewußtſein, daß er ſchied, was in der Wirklichkeit unendlich Eins war. Die Abſtraction der neuen Welt hat aber dieſem nur in der Identität Wirklichen ein Daſein für ſich zugeſprochen: das abſolute Ich, das empiriſche Ich, die Natur, der Geiſt, die Welt ꝛc., alles das ſind abſtracte Geſchöpfe des Bewußtſeins, die dieſes aber nicht mehr vernichten kann; es wird die Geiſter nicht los, die es ſelber heraufbeſchworen. Dem Alten wurde es leicht, Natur und Geiſt zu verſöhnen: er wies auf ein beliebiges Individuum; der Moderne aber hat alles Concrete aufgelöſt, und lebt nur in der dunkeln Schattenwelt ſeiner Abſtractionen. —

„Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt ſich allein durch die ſubjective Beſtimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weiſe als Eins zu denken“ —: weil das Subject das Bewußtſein verloren hat, daß die Einheit ſchon iſt, und daß erſt ſeine Thätigkeit ſie entzweit hat. — „Eine ſolche ſubjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Urſprung jeder Idee iſt nach dieſer Vorſtellung ein Wunder, da er in die Zeit fällt, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derſelben kann auf zeitliche Weiſe entſtehn, es iſt Gott ſelbſt, der ſie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum.“

„Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese festzuhalten und durch Überlieferung zu vergegenwärtigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion (d. h. den metaphysischen, bleibenden Denkbestimmungen) giebt es nothwendig eine Mythologie (d. h. die wechselnden, zufälligen Bilder der Vorstellung; — so konnten nun die Schlegel lernen, daß wir bereits haben, was sie suchten, und sich nun mit ihren ästhetischen Intentionen auf das Christenthum zurückwerfen). Die Ideen einer Religion, in welcher alle Symbolik (die wirkliche Vereinigung der Gegensätze) nur der Subjectivität angehört, können allein durch Handlungen (durch die unendliche Unruhe der werdenden geistigen Vermittelung) objectiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauungen Gottes ist die Geschichte (die Geschichte seiner Kirche, die durch ihre zeitliche Bestimmtheit objectiv gewordene Mythologie). Die dem Loose der Zeitlichkeit und Endlichkeit unterworfene Welt ist der leidende Gott; die Erlösung ist das Bewußtsein, daß das Endliche nur Selbstentäußerung des Absoluten, doch mitten in der Endlichkeit die Einheit mit Gott uns nicht verloren sei. — Dieser unendliche Proceß der Vermittelung muß für die Vorstellung durch einen Anfang faßlich gemacht werden. — Die Theologie behauptet, das Christenthum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als Handlung Gottes in der Zeit darstellt. Aber Christus als der Einzelne ist eine völlig unbegreifliche Person, und es ist eine absolute Nothwendigkeit, ihn als eine symbolische Person unter einer höhern Bedeutung zu fassen. Die Incarnation empirisch gedacht, daß Gott in einer bestimmten Zeit menschliche Bildung angenommen, dabei ist schlechterdings Nichts zu denken, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Incarnation war eine Incarnation von Ewigkeit (d. h. es ist im Wesen des Geistes, sich in endlichen Erscheinungen zu äußern). Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel (das ist zwar sehr irreligiös, aber doch von einer gefährlichen romantischen Färbung, die leicht wieder zu einer neuen Abstraction verleitet), und insofern auch wieder der Anfang; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß seine Nachfolger Glieder Eines Leibes wären.“

— Es könnte noch die Illusion bleiben, als ob der Anfang,

wenn auch durch das spätere Bewußtsein idealisirt, immer ein wirklicher Anfang war, daß also die christliche Geschichte wirklich als eine geschlossene erscheint. Aber diese Illusion wird sofort aufgehoben. — „Nicht das Christenthum hat den allgemeinen Geist der Zeit erschaffen, sondern es selbst war nur eine vorahnende Anticipation desselben. Der verlorne Muth zum Objectiven mußte eine allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion hervorbringen, welche den Menschen auf das Ideelle zurückwies, Verläugnung lehrte und zum Glaubensartikel machte.“

— Wie sehr sich diese Darstellung durch ihre Tiefe von der Frivolität der Romantiker unterscheidet, welche „in der Religion jede historische Vermittlung haßt, und ihre Nothwendigkeit als eine weit höhere sucht, da jeder Punkt in ihr ein ursprünglicher sei,“ so besteht doch zwischen beiden eine innere Verwandtschaft. Schelling führt das Christenthum in den Gang der allgemeinen Geschichte ein, und setzt es zu einem historisch berechtigten herab; dennoch soll im Christenthum etwas Überirdisches sein. Die Vernunft entreißt diesem Jenseits, was ihr angehört, in der Form der speculativen Mystik ebenso wie in der des verständigen Rationalismus; so bleibt denn nur noch das Zufällige, Wunderbare und Eigenthümliche in den heiligen Urkunden übrig, um nach seiner Auflösung das Feld des Transcendenten rein zu lassen. —

„Zwar war das Wort ein wesentliches Element des Christenthums; nur der Buchstabe des Occidents konnte dem vom Orient kommenden ideellen Princip den Leib und die äußere Gestalt geben, aber es hat die unendliche Entwickelung unmöglich gemacht. Deshalb verbot die alte Kirche die Bibel, da das Christenthum als lebendige Religion, nicht als ein Vergangenes, sondern als ein ewig Gegenwärtiges fortdauerte, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten. Die Reformation, durch Verbreitung der Bibel, hat das empirische Christenthum an Stelle des ideellen gesetzt. An die Stelle der lebendigen Autorität trat die todte des Worts.“*) „Hält man sich bloß an den Buchstaben der Schrift, nicht an die Tradition und Geschichte, so kann uns Christus als der Mittler der Menschheit überhaupt, als der Mittler der alten und neuen Welt, als Mittelpunkt der Geschichte nicht erscheinen; aus dem Studium der Bibel

*) Schelling.

ist Nichts hervorgegangen, als Experimentalphysik über die Wunder, und das Bestreben, Christus aus sich selbst, d. h. psychologisch pragmatisch zu erklären. Wie viel Aufwand hätte es sich die Natur kosten lassen, um endlich einen lauen, aufgeklärten Menschenfreund zu Stande zu bringen.“*) „Seit der Reformation herrschte die Ruine des Christenthums, sein todter Buchstabe mit zunehmender Ohnmacht und Verspottung, nun drückte der dürftige Inhalt, die rohe, abstracte Entwickelung der Religion in den heiligen Büchern den Geist nieder. Mit der Reformation war's um das Christenthum gethan!“**) —

Die romantische Entwickelung des Protestantismus führt zu seiner Auflösung, zunächst in einer elegischen Wiederaufnahme des katholischen Standpunkts; aber der subjective Katholicismus ist eine Ketzerei, und nur indirect ein Abfall von dem protestantischen Princip.

In derselben Zeit, wo der Protestantismus aus seiner eignen Reflexion die ihm feindliche Romantik erzeugte, wandte, von dieser Bewegung angeregt, auch der stumpfgewordene Katholicismus seine Aufmerksamkeit auf seine eignen Bilder und Anschauungen, die er bisher mechanisch mit der Gleichgültigkeit einer alten, gedankenlosen Gewohnheit angesehn und betrieben hatte, und verwunderte sich, was für ästhetische Vortrefflichkeiten in ihnen enthalten seien. — „Was kann rührender sein, als dieses sterbliche Weib, zugleich Jungfrau und Mutter, die beiden göttlichsten Zustände des Weibes, diese junge Tochter des alten Jacob, welche dem menschlichen Jammer zu Hülfe kommt und einen Sohn opfert, das Geschlecht ihrer Väter zu retten, diese zärtliche Mittlerin zwischen uns und dem Ewigen (welche der Rächer, wenn er Wolken sammelt, bittend mit einem Kuß besänftigt), die mit der Milde und Menschlichkeit ihres Geschlechts dem Kummer, der sich ihr anvertraut, ein mitleidiges Herz öffnet, und einen beleidigten Gott entwaffnet. Wie entzückend ist es, alle Gnade des Herrn durch den Schooß einer schüchternen Jungfrau herabkommen zu sehn, gleichsam als wollte er diese Gnade dadurch noch schöner machen! O der bezaubernden Lehre, welche die Furcht vor Gott dadurch mildert, daß sie die

*) A. Müller.
**) Novalis.

Schönheit zwiſchen unſer Nichts und die göttliche Majeſtät ſtellt!“*) u. ſ. w.

Die neukatholiſchen Franzoſen lernten nun ſelbſt die gehaßte Revolution als eine Offenbarung Gottes betrachten, und waren nicht abgeneigt, gleich ihren deutſchen Brüdern ein neues Evangelium zu erwarten. — „Die Gottheit ſtraft, um wiederzugebären; die ſchrecklichſten Mittel wendet ſie in die heiligſten um. So muß man von dem ſchrecklichen Gewitter der gegenwärtigen Revolution erwarten, es ſtehe auch in der Religion eine neue verjüngende Offenbarung bevor.“**) — Bernardin de St. Pierre ſuchte der Religion durch die gemüthliche Betrachtung der Natur eine neue Stütze zu geben; der Civiliſation wurden die abſchreckendſten Dinge nachgeſagt. Bonald wollte die Jurisprudenz aus den zehn Geboten herleiten, miſchte aber unvermerkt die irdiſche Betrachtungsweiſe beſtimmt menſchlicher Verhältniſſe hinein, und verwirrte Vernunft und Offenbarung. Ebenſo wie die deutſchen Romantiker ſtellen dieſe Neukatholiken die Schönheit ihrer Religion dadurch her, daß ſie von ihren Beſtimmtheiten abſtrahiren. Schlegel, der mittlerweile ſich der Beſtimmtheit auf Gnade und Ungnade in die Arme geworfen hatte, ſpricht nun gegen St. Martin den Tadel aus, daß er die Religion als innere Wahrnehmung und Erleuchtung in einer heiligen, nur dem Erleuchteten mittheilbaren Überlieferung zu ſehr von ihrer weſentlichen Form, der äußern Kirche trenne. Das Gefühl dieſes Mangels iſt der Wendepunkt der romantiſchen Religion.

Schon in den Reden erkennt Schleiermacher die Nothwendigkeit einer äußern Gemeinſchaft. „Die Religion muß geſellig ſein, die Gefühle wollen ſich ausdrücken, die Exaltation, die aus gemeinſamer Gefühlsdurchdringung hervorgeht, iſt nothwendig, dem von Zeit zu Zeit erlahmenden Glauben wieder aufzuhelfen.“ Darum verſchmäht die romantiſche Religion keineswegs die Äußerlichkeit; ſie will ſtets von heiliger Scheu umgeben ſein, in aller Kunſt der Sprache, von den übrigen Künſten unterſtützt, vor einer großen Verſammlung, in heiligen Chören, denen die Worte der Dichter nur loſe

*) Chateaubriand.
**) Lemaiſtre 1796.

und luftig anhängen, wird ausgehaucht, was der beste Redner nicht mehr fassen kann, und so unterstützen sich die wechselnden Töne des Gedankens und der Empfindung, bis Alles gesättigt ist, und voll der Heiligkeit und Unendlichkeit. —

Sollte aber die Romantik exclusiv bleiben, so konnte sie es nur zu einer Gemeinde der Auserwählten bringen. Aber ihr religiöser Sinn war nur ästhetisch vermittelt, und reichte nicht aus, das Pathos zu ersetzen, welches im Abscheiden von dem offnen Leben verloren gegangen war. Eine Secte überhaupt findet in sich selbst nie den Boden, der ihrem religiösen Gefühi eine verjüngende Kraft verleihe; sie verdumpft entweder, oder wird über sich selbst hinausgewiesen. Um so mehr eine Gemeinschaft, die nicht von einem gemeinsamen Inhalt, einem Besitz, sondern von einem gemeinsamen Streben ausging; selbst ihr Dasein ist ein poetisches. Eine solche Gesellschaft stellt uns Schleiermacher's Weihnachtsfeier (1806) dar, welche die Reihe seiner romantischen Schriften beschließt. Das Ich, welches in den Briefen über Lucinde (1799) sich in der vollen Leidenschaft des Herzens ergoß, sich in den Reden (1799) durch die Anschauung des Universums vergeistigte und verklärte, in den Monologen (1800) in der Eigenheit den Mittelpunkt des Daseins fand, so daß sich die Menschheit in eine Menge von Atomen zersplitterte, deren jedes ein eigenthümlich gewollter Zweck Gottes war, tritt nun wieder über sich selbst heraus, und kehrt zum Absoluten und dessen objectiver Anerkennung zurück.

„Das Eigenthümliche der Weihnachtsfreuden besteht in ihrer großen Allgemeinheit. Die Erscheinung des Erlösers ist die Quelle aller andern Freuden in der christlichen Welt. Bei dieser Versöhnung unsres Geschlechts kommt es mehr auf den ewigen Rathschluß Gottes an, als auf eine bestimmte äußere Thatsache; wir sollten deshalb diese Idee lieber nicht an einen bestimmten Moment anknüpfen, sondern sie über die zeitliche Geburt des Erlösers hinausheben und symbolisch halten. In Christus ist die wahre Allgemeinheit aufgethan, und so die Einzelheit, in welcher der Abfall und die Sünde liegt, vernichtet. — Der Gegenstand dieses Festes ist nicht ein Kind, so und so gestaltet, von Dieser oder Jener geboren, sondern das Fleisch gewordene Wort. Was wir feiern, ist nichts Anderes, als wir selbst, die menschliche Natur, angesehn und erkannt als das göttliche Princip. In dem Menschen an sich ist keine Verdammniß,

kein Abfall und kein Bedürfniß. Erlösung des Einzelnen aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde, und seine Erkenntniß in ihr sucht, diese ist das Werden allein; der Einzelne ist in der Zwietracht, und findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich, so daß Jeder nichts anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinde anschaut und erbaut, ihren Geist und ihr Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinde, durch welche der Mensch an sich wiederhergestellt wird, ist die Kirche. Sie muß einen Anfangspunkt haben, die Erscheinung des Menschen an sich: auf ihn war alles Frühere nur Vorbedeutung, und nur durch diese Beziehung gut und göttlich. In ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden, sowie Alle, die gewesen sind, denn sie waren nur etwas, insofern er in ihnen war, und sie in ihm.“ — Noch ist dieses Christenthum nur ein symbolisches, aber der erste Schritt zum Postulat des historischen Christus, mit welchem Schleiermacher später der Theologie verfiel, ist gethan.

Wenn man die Nothwendigkeit einer kirchlichen Gemeinschaft einsieht, so liegt die Frage nahe, wie dieses göttliche Institut so habe entarten können, daß es den romantischen Anforderungen in keiner Weise genügt. Schleiermacher giebt die Antwort: „Alle Verkehrtheit der Kirche fällt den Staatskünstlern zur Last; hätten sie sich nicht, schützend und störend, eingemengt, so hätte sich die wahre Kirche still wieder ausgeschieden. Wie ein Meduſenhaupt wirkt die Constitutionsacte politischer Existenz auf die religiöse Gesellschaft. Durch den Staat ist in den Mysterien und symbolischen Handlungen Alles voll geworden von moralischen und politischen Beziehungen, und Alles von seinem ursprünglichen Zweck und Begriff abgewichen. Darum hinweg mit jeder Verbindung zwischen Kirche und Staat! Aus einander getrieben werde Alles, was durch das unheilige Band der Symbole zusammengehalten wrrd, keiner der Suchenden finde ein fertiges System für seine Trägheit!“

„Es ist eigentlich ein Zeichen von religiösem Sinn, wenn der Mensch sich von der Kirche ausschließt. Man ist in der Verbindung, nur deswegen, weil man noch keine Religion hat, und verharrt darin so lange, bis man eine hat. Alle Versuche, das kirchliche Leben in

eine geſchloſſne Verbindung zu zwingen, ſind irreligiös. Jede Secte nimmt eine ascetiſche oder ſpeculative Richtung, und tritt dadurch aus dem wahren religiöſen Gemüthsleben heraus."

— Was ſoll nun eigentlich geſchehn? die Kirche muß mehr oder minder mit dem Staat in Berührung kommen, und wird durch ihn verdorben, die Secte hat in ſich den Keim der Fäulniß, die vereinzelte Andacht ſpannt ſich ab und verliert den Inhalt.

Aber die Religion iſt ja überhaupt nicht auf Erden vorhanden, ſie ſoll erſt neu entdeckt werden. Zunächſt iſt die neue Kirche nur eine Verſchwörung der Edlen für die beſſere Zeit. In dieſem Sinn vernahm Zacharias Werner den Ruf des Herrn, einer von jenen eigenthümlichen Charakteren, die ſich ſelbſt verachten, und in dieſer Verachtung ihren Stolz finden. Sein gedrücktes Gemüth hatte ihn endlich in die Frömmigkeit getrieben, wo er die eigne ſittliche Schwäche in die Sorge um das Seelenheil der ganzen Welt begrub. Seine Söhne des Thals (1803) geben uns ein Bild dieſer unſichtbaren Kirche, der myſtiſchen Verſchwörung für das Reich der Zukunft. Die hiſtoriſche Erſcheinung der Templer wird als Träger dieſer Idee gemißbraucht. Auch ſie tragen den Makel der Beſtimmtheit und Zeitlichkeit an ſich, und müſſen daher geopfert werden. Allein nicht die Geſchichte iſt es, welche ſie opfert, ſondern die Eine unſichtbare allgemeine Kirche, die im Stillen waltet, und mit den wunderbarſten Kräften ausgeſtattet iſt. Man kann ſich keinen tollen Opernſpuk erdenken, der nicht zur Verherrlichung dieſer Myſterien verwandt wäre. Aufgenommen in dieſe Geheimniſſe wird, wer jede Faſer der Empfindung, jede Selbſtſtändigkeit, jede irdiſche Beziehung aus dem Herzen geriſſen hat, und nur noch in der Einen Idee lebt. So lange nicht die unheiligen Bande der Liebe, der Freundſchaft, der Ehre, des Vaterlandes gebrochen ſind, hat der Geiſt keinen Spielraum. Doch noch Eins ſühnt alle Makel des Irdiſchen: der freiwillige Tod, der Märtyrer wird in den Schooß des „Thals" aufgenommen. Allein dieſe Geweihten des Geiſtes wirken nur im Dunkeln, die eigentliche That iſt andern Händen überlaſſen. Die Perſon, der die Beſtimmung zu Theil wird, Träger des neuen Weltreichs zu ſein, iſt ein junger, lebhafter, unbefangener, ziemlich gedankenloſer Schotte. Das myſtiſch überſinnliche Princip wird auf einen feſten, durchgearbeiteten Realismus gepfropft. Die neue Gemeinde der Heiligen iſt der Freimaurer-Orden, dem Werner angehörte, und von dem

aus er die religiöse Welt umzugestalten gedachte. Es ist ein eitles Beginnen, in ein historisch bestimmtes und ausgebildetes Ganze mit Bewußtsein eine neue Seele einhauchen zu wollen. Werner sah die Fruchtlosigkeit seines Strebens ein, und wurde noch bittrer enttäuscht, als er in dem Kreise der berliner Romantiker eine Frivolität fand, eine Tändelei mit seinen heiligen Ideen, die ihn auch hier schmählich zurückwies. Die Weihe der Kraft (1807) behandelt zwar den Helden der Reformation, aber wer sich durch einzelne historische Stichworte, die nur zu copiren waren, nicht täuschen läßt, wird bald erkennen, daß Alles, was Dichtung in diesem Stück ist, aus Luther eine mystisch-phantastische Person macht, eine Opernfigur, die aus Flötentönen, Karfunkeln und Hyacinthen gewebt ist. Die starke, feste, grobrealistische Natur ist in einen Heiligenschein verflüchtigt. Der Dichter wußte weder von der Reformation, noch von dem Ernst des Christenthums überhaupt etwas. So fand er denn in dem Katholicismus, weil ihm dieser noch unbekannter war, und sich daher jeder schwärmerischen Vorstellung willig fügte, in poetischer Hinsicht ein Meisterstück menschlicher Erfindungskraft. Als ob eine allgemeine Kirche sich so erfinden ließe! dort fand er dann auch nach manchen mislungenen Versuchen eine Zuflucht (1811), er wurde Jesuit und verdummte zur krassesten Bigotterie. Das war nicht etwa eine entschiedne Umgestaltung, sondern er setzte nur das Opernwesen, dem er immer angehört hatte, auf eine etwas bestimmtere Weise fort. Er hat noch viele Dramen geschrieben, die an unaussprechlichen Blicken, an röthlichen Flämmchen, die zu gewissen Zeiten aus dem Haupt des Heiligen hervorbrennen, und sonstigen Wunderlichkeiten überreich sind, aber auch nicht eine Spur von plastischer Anschauung verrathen. Sie bestehn zum großen Theil aus Parentheſen, in welchen die überirdischen Blicke und erhabnen Geberden, die Symbole des Geistes, der sich durch das Wort auszudrücken nicht die Kraft hat, beschrieben werden, und welche nur hin und wieder eine Interjection unterbricht. Der Rhythmus wechselt zwischen Knittelversen, fünffüßigen Jamben und Canzonen. Schon das giebt ein ungefähres Bild von der poetischen Harmonie, welche über dem Ganzen waltet. Nachdem er sein „schuldloses Herz, das er im wilden Lebensreigen verloren", im Schooß der Gnade wiedergefunden hatte, sandte er noch (1815) das heidnische Stück vom alten Fluch, den vier und zwanzigsten Februar in die Welt. Die tragische Idee desselben besteht darin, daß ein altes

Messer in einer Familie dazu bestimmt ist, an einem gewissen Tage des Jahrs einem Mitglied derselben die Gurgel abzuschneiden. Die Knittelverse neben pathetisch sentimentaler Lyrik finden sich auch hier, dennoch ist dieses Drama noch am meisten plastisch gehalten. Später hat diese Schicksalstragödie eine ganze Literatur aufzuweisen, und hat in dem gebildeten Publikum vielen Anklang gefunden. Ein solches Schicksal hat man nachher auch in der Weltanschauung der Alten finden wollen, allein die erhabne Unbegreiflichkeit des antiken Schicksals ist die Nichtigkeit des Einzelnen vor der objectiven Macht überhaupt, hier dagegen liegt das Unbegreifliche nur in dem Wunderlichen der Combination, in der fixirten Caprice.

Daß es zum Wesen der Romantik gehörte, in ihren transcendentalen Bestrebungen zu ermüden, und sich schließlich der Objectivität in die Arme zu stürzen, haben wir hinlänglich erkannt. Diese Objectivität sollte ein Asyl sein vor der unendlichen Unruhe des Gedankens, darum mußte sie jeden Gedanken ausschließen. So konnte die protestantische Kirche, wie fest sie in ihren Dogmen war, und wie wenig es ihr einfiel, den Gedanken frei zu lassen, dennoch nicht genügen, weil ihr Wesen das Denken war. Der Protestant durfte sich geistig nicht gehn lassen, er sollte zwar nur die rechte Lehre begreifen, aber er sollte sie begreifen. Nur die allgemeine Kirche nahm ihm die Last des Gedankens von der Schulter. Der Katholicismus adoptirte die protestantische Romantik, und verjüngte sich dadurch. Denn auch der Abfall vom Protestantismus war ein protestantischer Act, ein Ergebniß der Reflexion, also des Freiheitsprincips. Der Romantiker wurde ein Sklave aus Absicht, ein Sklave seiner eignen Abstractionen. Die romantische Sklaverei ist geistiger als die naive, wie sehr sie auch das ästhetische Gefühl verletzt. Denn die katholische Andacht mußte erst angeschwindelt werden: alte Kinder, zogen die Romantiker an dem Strick, den sie selber über den Baum gehängt, und sangen Bim Bim dazu, um das Glockengeläut nachzuahmen.

Bis dahin war der Katholicismus in sich todt gewesen, es hatte sich gleichsam jeder Gebildete geschämt, in guter Gesellschaft zu gestehn, daß er katholisch sei. Er erstaunte nun nicht wenig, als ihm von überlegenen Geistern der andern Seite sein Tiefsinn und seine speculative Berechtigung nachgewiesen wurde.

Stollberg bekehrte sich 1800, F. Schlegel 1805, er wurde 1809 in Wien angestellt. Seine Vorlesungen über neue Ge-

schichte 1810, über Literatur 1811, waren die Manifeste seines Abfalls zu den positiven Mächten fertiger Geschichte und legitimer Offenbarung. In seinen philosophischen Vorlesungen 1827—8 tritt die ganze Langeweile und Leerheit seines Quietismus hervor, er schied gänzlich aus der Literatur und verdumpfte in sich. A. Müller und Werner zogen sich auf ähnliche Art nach Östreich, A. W. Schlegel und Tieck streiften am Katholicismus vorbei, aber es war ihnen nie rechter Ernst um die Sache gewesen, und namentlich Tieck mochte es insgeheim behaglich zu Muth sein, aus einem Kreise von Ideen, in denen er sich nie zu Hause gefunden, und die für ihn immer etwas Unheimliches gehabt, auf gute Art losgekommen zu sein. Novalis und Wackenroder waren zu früh gestorben, der Abfall der jüngern Romantiker gehört der folgenden Periode an. Auch die spätere Naturphilosophie versenkte sich, um den Inhalt zu retten, in die Intensivität eines phantastischen Mysticismus. Schon 1803 hatte Eschenmayer gegen Schelling von Seiten des Glaubens geschrieben: das Absolute der Philosophie sei doch nicht der wahre Gott, eine höhere Harmonie, als deren der Verstand fähig sei, liege im Gemüth des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr habe. Jacobi sprach sich in ähnlichem Sinn aus, und suchte zu beweisen, daß alle Transcendental-Philosophie nothwendig zum Atheismus führe. Schelling, seit 1803 in Baiern, widersprach mit großer Heftigkeit, und zog sich, weil der Vorwurf sein Gewissen traf, immer tiefer in das Dunkel des Mysticismus und der Theosophie zurück, wo die Consequenzen der abstracten Subjectivität wenigstens nicht ans Licht treten konnten. Auch Fichte wurde durch die Katastrophe von Jena aus seinem rein ethischen Standpunkt in den religiösen getrieben. Seine Anweisung zum seligen Leben war ihrer Tendenz nach im extremsten Sinne christlich, wenn auch Nichts von den einzelnen Dogmen des Christenthums darin wiedergefunden wird. Die Philosophie hatte alles Vertrauen zu sich selbst verloren, Schleiermacher gesteht ein, die Vernunft könne von Gott nur einen negativen Begriff haben. Er will von dem Satz ausgehn: Gott ist die Liebe, nur das könne die Schöpfung aus dem Nichts erklären. Solger erweitert das dahin: die vollkommene Einheit des Ideellen und Wirklichen können wir uns nicht einmal vorstellen, es wäre dies das göttliche Erkennen selbst. Bei Gott werde es anders sein, aber eine innere, allgewaltige Sehnsucht mache uns den Mangel

fühlbar, an dem wir hier noch leiden. — Alle wahre Erfahrung, sagt Schelling (1805), ist religiös. Das in der Erfahrung allein Seiende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wohl erkenn' ich etwas Höheres, denn Wissen, und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraction und der des synthetischen Ableitens, so läugnen wir jede Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott Nichts absondern, denn eben darum ist er Gott, weil er Alles ist. Speculation ist die wahre Erkenntniß, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was in Gott ist. Die Wissenschaft hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist. Es giebt kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur mittelbare Erkennung des Göttlichen durch das Göttliche. Gott ist das allein Wirkliche, eben daher allein Anschauliche und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschaute.

Auf diese Weise hat der Glaube in sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugnisses und Verständnisses bedarf, und kann sich des begreifenden Erkennens entschlagen. Zum Schluß dieser Periode, die ich mit dem Jahr 1806 schließe, in welchem die Bekehrung der Romantik vor sich ging, da sie, durch die Kanonenschüsse von Jena aus ihren arkadischen Träumereien aufgeschreckt, sich auf den Boden der Empirie flüchteten, — soll uns die Denkungsart, die sich in F. Schlegel's spätern Schriften ausspricht, die Stellung des Apostaten zum Bewußtsein seiner Zeit verdeutlichen.

„Die Philosophie ist die einer unbekannten Liebe entgegenstrebende Vermuthung. Die einzige Voraussetzung, deren sie bedarf, ist die Ironie der Liebe, welche aus dem Gefühl der Endlichkeit und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe enthaltenen Idee eines Unendlichen entspringt. Der von der ewigen Liebe erschaffenen menschlichen Seele ist ein Antheil an dem Urquell der ewigen Liebe zugetheilt, eine höhere Mitgift vom Jenseits, die als Erinnerung erscheint: als Erinnerung nicht von ehemals, sondern von Ewigkeit. Die selige Zeit ist Nichts als der innere Pulsschlag des Lebens in der ohne Anfang und Ende fortlaufenden Ewigkeit: die gefangene, gefesselte Zeit ist die durch den Geist der absoluten Verneinung in Unordnung gebrachte Ewigkeit (das Leben, der Geist selber ist also ein Abfall), wo die starre Gegenwart Alles

despotisch beherrscht. Die Verbindungskette, in der sich Zeit und Ewigkeit gegenseitig durchdringen, sind die wahre Kunst und die höhere Poesie, als die transcendentale Erinnerung der ewigen Liebe im menschlichen Geist, die reine Sehnsucht nach dem Unendlichen. — Der nächste Gegenstand der Philosophie ist die Wiederherstellung des verlornen göttlichen Ebenbildes im Menschen, soweit dies nämlich durch Wissenschaft angeht, denn der wahre Mittelpunkt und die Grundlage des sittlichen Lebens ist die liebende Seele, und den Zwiespalt zwischen dem Endlichen und Unendlichen löst nur die Begeisterung. Die Erkenntniß Gottes ist ein bloßes Verstehen des Gegebenen, also eine Erfahrungswissenschaft, und beruht auf der Offenbarung im Gewissen, in der Natur, in der Schrift und in der Weltgeschichte. Der Urheber der von Gott abtrünnigen, in sich selbst absoluten Vernunft ist der Gott widerstrebende Geist der Verneinung. *Alles kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will, Nichts aber durch sich selbst.* Zwar haben wir nicht mehr einen ganz reinen und unverdorbenen Gottestext in dem Buche der Natur vor uns, dennoch ist der Weg der Rückkehr aus dem jetzigen gesunkenen Zustand nur die göttliche Ordnung in der Natur, bis die Zeit gekommen ist, wo Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde einrichten wird.

Der eigentliche Gottessinn im Menschen ist der Wille, insofern er aufhört, absolut zu sein, auch formell soll Gott in seiner Gemeinde herrschen. Die wahre *Theokratie* ist eine von Zeit zu Zeit hervortretende unmittelbare Kraft und Gewalt Gottes im Lauf der Weltgeschichte. In Ermangelung ihrer ist der *König*, der die väterliche und priesterliche Gewalt in sich vereinigt (wie etwa der russische Selbstherrscher), der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Das Heiligste in der göttlichen Weltordnung, auf welchem der älteste Segen ruht, ist jetzt die Ehe, früher der Gegenstand der bittersten Angriffe. Dann wird die Realität Gottes in der Weltgeschichte nachgewiesen, aber auf gut romantische Art dadurch, daß die wesentlichsten Theile derselben geradezu weggelassen werden. Die Philosophie der Geschichte schlägt in eine Theologie der Geschichte um, die mosaische Schöpfungsgeschichte wird durch Hineintragen physikalischer Kenntnisse entstellt, Griechenland und Rom als ein sündhaftes Heidenthum verworfen, und an das Christenthum muß sich, wohl oder übel, jede

Erſcheinung der Weltgeſchichte anſchließen. Das Chriſtenthum iſt die Eine, wahrhaftige, urſprüngliche Religion, von ihm ſchlingt ſich ein Faden durch die Myſterien des Heidenthums immer noch ſichtbar hindurch. Das Menſchengeſchlecht iſt in der Urgeſchichte von Gott ausgegangen, es hat eine unmittelbare und anſchauende Erkenntniß deſſelben gehabt. Es lagen vor dem Menſchen zwei Wege: wäre er dem Wort treu geblieben, ſo würde er, obgleich auch dann frei, wie die ſeligen Geiſter, immer nur Einen Willen gehabt haben. Seitdem aber der Zwieſpalt in den Menſchen getreten, gebe es zwei Willen in ihm, einen göttlichen und einen natürlichen. Dadurch, daß der Menſch das ewige Geſetz der göttlichen Ordnung verlor, gerieth er ſogleich in die Gewalt und Botmäßigkeit der Natur. Die Umwandlung einer niedern, irdiſchen Natur in die höhere, göttliche blieb die Aufgabe für das Menſchengeſchlecht. Der Vorzug der Juden beſtand darin, daß ſie die ihnen anvertraute Erkenntniß rein und unverfälſcht auf die Nachwelt gebracht haben, aber ſelbſt die moſaiſche Klarheit iſt nur eine prophetiſche. So findet ſich auch in den andern Religionen viel Wahres, wenn auch entſtellt, ſie haben alle zum Urquell den ewigen göttlichen Gedanken, ohne welchen der menſchliche Nichts iſt. Zwar giebt es ganze Gedankenreihen, die ihren Anfang in ſich ſelbſt nehmen, und die der Menſch allein aus ſich hervorbringt, aber dieſe Gedanken einer leeren Ichheit ſind eben nur jene ſpitzfindigen, grübleriſchen Gedanken, die keinen Ausweg haben, und ſich ewig in ſich ſelbſt verwirren. Wahrheit und Licht iſt nicht in ihnen, ſo wenig als in dem ſittlichen Gebiet das Feuer der eitlen Selbſtentzündung eine reine Flamme zu nennen iſt. (Zeter alſo über Fichte, Zeter über Schelling, Zeter über die Romantiker ſelbſt!) Das Chriſtenthum hat die Welt in Ordnung gebracht, es iſt das zur Erſcheinung gekommene, unbegreifliche und begriffloſe Überſchwengliche. Seltſamer Weiſe iſt nachher aber Alles wieder viel ſchlechter geworden, die Menſchen haben einen politiſchen und religiöſen Atheismus aufgerichtet. Mit dem Glauben an Gott fällt aber auch jeder Glaube an etwas Unſichtbares und alles Vertrauen weg. Das Unſichtbare iſt es, worauf das Sichtbare ruht, und wie die Seele den Leib, ſo hält der Glaube und der Gedanke Gottes den Menſchen, die Natur und den Staat zuſammen. Iſt dieſe Seele, dieſer innere Lebenstrieb dem Ganzen entzogen, ſo zerfällt es. So iſt denn auch die von Gott abgefallene Philoſophie in ſich zerfallen — obgleich noch bei Albertus Magnus, Fauſt,

Reuchlin, sich Spuren einer geheimen Wissenschaft und Macht über die Natur finden — und dieser Vorfall der Philosophie machte allein die Reformation möglich. Das ist die furchtbare Katastrophe, bis zu welcher die Menschheit kommen mußte, um den großen Kampf mit dem antichristlichen Princip, als der vollendeten Weltherrschaft des Bösen, bestehn zu können, die gänzliche Losreißung von der historischen Überlieferung, indem mit dem Papstthum auch der Glaube und das Geheimniß fiel. Das böse Princip concentrirte sich in Luther, er war der Alles entscheidende Mann des Zeitalters und der Nation. Es lagen zwei Welten mit einander im Streit in dieser durch Gott und die Natur so starken, so reich ausgestatteten Menschenseele, und wollten sie beide an sich reißen, es war ein Kampf zwischen Licht und Finsterniß, zwischen einem unerschütterlich festen Glauben und einer ebenso unbezwinglich wilden Leidenschaft, zwischen Gott und dem Ich, und wir werden zu dem Mitgefühl hingerissen, welches wir immer empfinden, wenn wir sehn, wie eine große erhabne Natur durch eigne Schuld in's Verderben geht.'' — Die speciellen Vorwürfe gegen Luther widersprechen sich seltsam. F. Schlegel erklärt: Luther habe durch seine Energie die Reformation verhindert, zu einer Revolution zu werden, wahrscheinlich aber wäre sie alsdann, wenn der Sturm ausgetobt hätte, durch sich selbst besiegt, und eine Rückkehr zu der alten Ordnung der Dinge das Ende gewesen. A. W. Schlegel dagegen faßt die entgegengesetzte Seite auf: ohne Luther wäre die Verbesserung allmäliger, aber universeller und dauernder zu Stande gekommen. Das machte Luther's grenzenloser Hochmuth, der heilige Borromeus und die heilige Therese haben die Kirche weit besser reformirt. Es war ein Fehler, daß man ihn auf den Reichstag ließ, und die Sache dadurch zu einer öffentlichen machte, es hätte im Stillen beendet werden sollen. (Nach diesen Prämissen kann man sich vorstellen, wie!) Der Streit konnte über die Hauptgegenstände zu keiner Entscheidung führen, weil diese Gegenstände gar nicht geeignet sind, auf solche Weise entschieden zu werden, die Religion überhaupt Sache des Gefühls und des Glaubens, nicht des Disputirens ist. Die Reformatoren, Gegner aller Mystik, markteten um den Wunderglauben, wie wohlfeil sie etwa damit abkommen möchten, sie wollten in ihrer Consequenz eine rein vernünftige Religion ohne Bilder und ohne Gebräuche, und das war tödtlich für die Poesie, sie verkannten die Nothwendigkeit und Bedeutung sinnbildlicher Entfaltung der Re-

ligion in Gebräuchen und Mythologie, und gingen unhiſtoriſch zu Werk, indem ſie die ganze Geſchichte des Chriſtenthums mit Einem Strich vernichteten. Die Quellen aller Fictionen verſiegten, indem man die Mythologie unter die Rubrik des Aberglaubens verwies, und aus der Natur die Symbolik verſcheuchte. Die romantiſche Armuth der alten Literatur ging unter in dem Licht des Wiſſens, ſo hat die Reformation alle Künſte zerſtört.

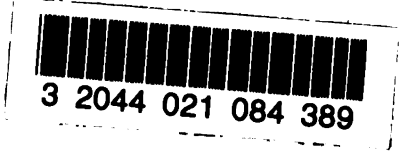
„Zwar hat die Reformation einzelne gute Folgen gehabt, aber dieſe können über den Werth der Sache nicht entſcheiden, die Vorſehung iſt unermüdlich in dieſem Kampf mit der Verkehrtheit des Menſchen, kaum iſt durch ſeine Schuld und Verblendung irgend ein großes, allgemeines, furchtbares Übel entſtanden, ſo gehn unmittelbar aus dem Schooß des ſelbſtverſchuldeten Unglücks neue, unerwartete Wohlthaten hervor. Selbſt das eigentliche Princip des Proteſtantismus, dieſer krankhafte Geiſt ſubjectiver Unruhe, indem er unaufhörlich gegen ſeine eigne Vorausſetzung ankämpft, muß endlich dahin führen, dieſes Gebäude des Wahns aufzulöſen, und, wenn ihm Nichts mehr übrig bleibt, zur alten Wahrheit zurückzukehren.“

„Wenn es eine unſichtbare Kirche geben könnte, die in Widerſpruch wäre mit der ſichtbaren, ſo würde dieſe Trennung noch ſchrecklicher ſein, wie die Trennung von Leib und Seele. Doch dem iſt nicht ſo, Leib und Seele ſind noch nicht getrennt, und die Wahrheit iſt nur Eine! Wer den Fels verlaſſen hat, auf dem ſie ruht, der wird ihren Tempel nicht erbauen.“ — Wie erbaut ihn aber der, welcher den Fels nicht verlaſſen hat? — „Das beſte Mittel gegen das einbrechende Verderben waren — die Jeſuiten! ſie waren, nachdem die andern geiſtlichen Inſtitute geſunken, für das Beſte der Kirche am wirkſamſten, und entſprachen durch ihre Verdienſte um Wiſſenſchaft und Erziehung den Bedürfniſſen des Zeitgeiſtes am meiſten! Pascal's Angriffe waren höchſt unbeſonnen, wie bald konnten dieſe Waffen gegen die Religion ſelber gewandt werden!“ — das iſt die Zuverſicht des reflectirten Glaubens! das die ſittliche Würde in der Erſtrebung ſeines höchſten Ideals! — Als Vollendung des böſen Geiſtes der Reformation wird dann die irreligiöſe Philoſophie dargeſtellt, ohne daß man an den einfachen Umſtand dachte, daß gerade aus dem Schooß der katholiſchen Kirche die ſchlimmſten Feinde des Chriſtenthums hervorgingen. Die Vertheidigung der guten Sache Gottes wird mit eben der blaſirten Schlaffheit geführt, die den vollendeten Katholiken in all

seinen Handlungen und Gedanken begleitet. — „Wo fände Liebe und Andacht einen Gegenstand ohne den Glauben an einen wirklichen Gott? wer wirklich von der Lehre des Helvetius überzeugt ist, für den muß aller Zauber der Religion verloren gehn.“ — Damit ist er widerlegt. — „In Deutschland konnte aus jener Vernunftschwindelei nie eine leidenschaftliche Zerstörungssucht entstehn, es ging nur Auflösung und wissenschaftliche Schwelgerei daraus hervor. Lessing's Philosophie ging gerade auf das Ziel, auf die Wahrheit der Religion (wir haben gesehen, wie!), er drang tiefer als Kant in das Innere der Philosophie, nur — äußerte er seine eigentlichen philosophischen Gedanken fast gar nicht!! ganz im Stillen war er ein heimlicher Schwärmer. Das Größte, was Kant geleistet, bleibt der Beweis, daß die Vernunft in sich selbst streitig und an sich leer und ohne Inhalt sei, eine Erkenntniß Gottes also durch sie nicht zu erreichen. Statt nun aber der Vernunft die zweite, dienende Stelle anzuweisen, stellte er sie doch wieder unter der Maske des Glaubens auf den Thron. Er arbeitete gegen den offenbaren Atheismus, dennoch ist ungeachtet der scheinbaren Ehrfurcht vor der Erfahrungswelt und des Glaubens an das Übersinnliche der innere Geist seiner Philosophie eben jener Vernunftschwindel. — In dieser Zeit, wo der Zwiespalt über die Liebe siegt, bleibt uns für den höchsten Zweck der Menschheit, die allgemeine Herrschaft des Gottesreichs, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geschichte, nur die historische Hoffnung!“

Das ist also Alles, was die Romantiker durch ihre Apostasie erreicht haben, ein armseliges Versprechen, an das sie selber nicht glauben! Ihr Princip hat sich damit selber gerichtet, und die Weltgeschichte hat es verworfen und — vergessen.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.


3 2044 021 084 389

JAN 281892

DEC 13

WIDENER
FEB 10 1996
BOOK DUE